

الشيخ الدكتور

محمد بن حامد حَوَاريّ





أئـمـة
الشريعة الإسلامية

الشيخ الدكتور

محمد بن حامد حواريّ



ISBN 978-9957-05-163-1 (ردمك)

بسم الله الرحمن الرحيم



دار الضياء للنشر والتوزيع

عمان - الأردن

صندوق بريد : ٩٢٥٧٩٨ - الرمز : ١١١٩٠

هاتف وفاكس : ٠٠٩٦٢ ٦ ٥٦٧٨٥٠٢

البريد الإلكتروني : info@daraldia.com

الموقع على الإنترنت : www.daraldia.com

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية ١٧٩٠/٦/٢٠٠٧

٩٢٢,٦

حواري ، محمد

أئمة الشريعة الإسلامية / محمد حامد حواري .ـ عمّان : دار الضياء للنشر والتوزيع ، ٢٠٠٧

(٣٠٨ ص).

ر.إ. (١٧٩٠/٦/٢٠٠٧).

الواصفات : // الفقهاء المسلمون // الإسلام // الفقه الإسلامي /

■ تم إعداد بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية

١٤٢٨هـ | ٢٠٠٧م

صمم الغلاف أنس أحمد الجدع

أئمة
الشريعة الإسلامية

١. الإمام جابر بن زيد (٢٢ ـ ٩٣ هـ)

٢. الإمام زيد بن علي (٨٠ ـ ١٤٨هـ)

٣. الإمام جعفر الصادق (٨٠ ـ ١٢٢هـ)

٤. الإمام أبو حنيفة النعمان (٨٠ ـ١٥٠هـ)

٥. الإمام مالك بن أنس (٩٣ ـ ١٧٩هـ)

٦. الإمام محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠ـ ٢٠٤هـ)

٧. الإمام أحمد بن حنبل (١٦٤ـ ٢٤١هـ)

٨. الإمام على بن حزم (٣٨٤ـ ٤٥٦هـ)

٩. الإمام أحمد تقي الدين بن تيمية (٦٦١ـ٧٢٨هـ)

ترجمة الكاتب

وُلد الكاتب في ربيع الثاني لسنة ١٣٥٠ للهجرة من نسل حواريّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الزبير بن العوام رضي الله عنه، وهو ابن عمة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صفية بنت عبد المطلب رضي الله عنها، ويلتقي نسبه بنسب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في سيد قريش قصي بن كلاب، وعمته خديجة بنت خويلد رضي الله عنها، وأخواله حمزة والعباس رضي الله عنهما، وأولاد خاله علي وجعفر رضي الله عنهما، وحماه أبو بكر رضي الله عنه.

ويحمل الكاتب شهادة (ليسانس) في الآداب وشهادة (ليسانس) ثانية في التربية وشهادتي (ماجستير) ودكتوراه في الأديان المقارنة وشهادة دكتوراه ثانية في دراسة التفسير. وقد كتب عشرين كتابا دمجها في تسعة كتب ، منها (دعوة من جامع الأحكام) وهو دراسة كاملة لتفسير الإمام القرطبي ويقع في أربعة مجلدات مع دليل بموضوعات وأهداف السور.

وتجدون في هذا الكتاب دعوة للجمع بين أطراف الأمة الإسلامية الثلاثة: السنّة والشيعة والإباضية وذلك بالتخلص من الفرقة الدينية والوقوف عند الاختلاف المذهبي إن لم نقل الفكري فقط طلباً لوحدة الأمة الإسلامية... بالإضافة لدعوة كل فرد مسلم لفهم إسلامه ومعرفة إمام مذهبه والأئمة الآخرين طلباً لخيري الدنيا والآخرة.

وختاماً نسأل المولى سبحانه أن يجعل في هذا الكتاب الخير للإسلام ودعوته، وأن يجزي كاتبه خير الجزاء. والحمد لله رب العالمين

المحرر

admin@Hawarey.ORG



التقديم

إن الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين ، وبعد

فقد قال تعالى :

{إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون} {وأن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون}.

بهذه الكلمات النورانية ينبهنا رب العزة سبحانه وتعالى في كتابه الكريم إلى حقيقة ساطعة لا لكي نعلمها مجرد علم ولكن لكي نحرص على ترجمتها إلى واقع في حياتنا، ونعمل على حراسته بكل ما لدينا من غال ونفيس.. إنها ما يؤكده لنا سبحانه من أننا أمة واحدة، وأن علينا أن نتوجه إليه وحده بالعبادة والتقوى.

إننا عندما نمعن النظر في هذه الحقيقة يتضح لنا مفهوم الأمة الواحدة:

إنها مجموعة من الناس، يعتنقون عقيدة إيمانية واحدة لها من النظم والتشريعات ما يتوفر بها الحلول لجميع القضايا والمشاكل التي تعيشها في حياتها، وذلك في علاقات أفرادها كل مع نفسه بالأخلاق والمطعومات والملبوسات، ومع غيره من أبناء أمته أو الأمم الأخرى بالمعاملات والعقوبات، ومع ربه سبحانه بالعقائد والعبادات.

فالإسلام القائم على عقيدة التوحيد يؤكد لنا وللبشرية جمعاء من أول جملة يتلفظها الإنسان ليدخل بها إلى حظيرته، ألا وهي: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله ـ يؤكد أن لا معبود بحق إلا الله وأننا مطالبون بنص هاتين الآيتين وأمثالهما أن نخصه سبحانه وحده بالتقوى والعبادة، وأنه جل وعلا يقرر لنا وحدانية المعبود، كما يقرر وحدة الأمة.. فما أروع وأخطر هذا الجمع في التوحيد..

فهلا نحقق هذا القرار الرباني في حياة أمتنا الإسلامية، لا فقط لأن في هذا قوتنا ومنعتنا في الحاضر والمستقبل، كما كان حالنا الزاهر في الماضي، ولكن لأن هذا، هو أولاً وآخراً، القرار الرباني الذي لا يملك أحد حياله، ما دمنا مسلمين حقاً، الخيار إلا التنفيذ.. كيف لا ورب العالمين سبحانه يقول في محكم تنزيله:

{وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم}..

ولكن السؤال الكبير.. الكبير.. الذي يلح علينا هو: وما الطريق إلى هذا الهدف الأسمى والغاية الجليلة؟ إنه الطريق نفسه الذي لا ثاني له، ألا وهو ذاك الطريق الذي سلكه رسول الله

صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم عندما أرسل والعرب أشتاتا، والفرس والروم متناحرين، فأرسى للإسلام حكمه وسلطانه في دولة واحدة حملت راية التوحيد: توحيد المعبود في اله واحد، وتوحيد الشعوب في أمة واحدة، وتوحيد التشريعات في شريعة واحدة.. فحقق ذلك في نواة كبيرة لتلك الدولة الإسلامية الكبيرة..

وإذا كان ذلك قد حصل بالفعل، فلماذا عادت الأمة الإسلامية وتمزقت بعدها، وهل لعودتها إلى سابق وحدتها من سبيل؟

لقد تمزقت لعوامل عديدة كان من أبرزها وأخطرها تخليها عن عنصر وحدتها، ألا وهو الفكرة الإسلامية، ألا وهو عقيدتها الإيمانية بجميع أفكارها، وليس بفكرة واحدة فحسب، عندما تخلت عن العيش عليها، وسمحت لعوامل التغشية الفكرية أن تزحف إليها من الفلسفات الهندية والفارسية والإغريقية في الماضي، ومن الديمقراطية الرأسمالية والاشتراكية الشيوعية أيضا في الحاضر، مما أفقدها نقاءها وصفاءها المعهودين.. وهي متى استعادتهما من جديد بالتخلص من كل العوامل المسببة، فستعود إلى وحدتها، وتنطلق حاملة مشاعل الهدى والنور إلى الأمم والشعوب الأخرى التي أصبحت تنتظر بشوق شديد للسعادة الحقيقية التي طالما تطلعت إليها بعد أن أصبحت تتخبط في أحابيل الرأسمالية وديمقراطيتها التي أخذت تنفرد بها بعد أن تهاوت أصنام الاشتراكية الماركسية اللينينية من ميادينها العملية لتنزوي في المجال الفكري، وكأن سبعين سنة ونيف من حياة الشعوب تحت كابوسها لا تساوي شيئاً من الزمن، ناهيك عن الشقاء؟!

ولكن أين هي الصورة الحية أو المثال الناطق الذي يرينا كيف لعبت عوامل التغشية تلك لعبتها حتى أدت إلى تلك النتيجة الخطيرة المريعة من تمزق وضياع الأمة الإسلامية؟

إننا بلا ريب لا نستطيع أن نفصّل ذلك هنا تفصيلاً، ويكفي أن نشير إلى ذلك إشارة من خلال بعض النماذج من الأفكار الرئيسة التي تسربت إلى الفكر الإسلامي، كفكرة الحلول، والتناسخ، وتقديس الأشخاص وعصمة أنماط منهم، وتعدد المعبودات، وسيادة الشعب بدلا من سيادة الشرع، وأن مشكلتنا في مضاعفة التنمية بدلا من سوء توزيع الثروة، وغيرها، لنرى هول المأساة التي أصابت الجانب العقائدي من الفكر الإسلامي، جنبا إلى جنب مع الجانب السياسي، فإن فكرة التوارث في تولي السلطان أو الإمامة أو الخلافة لهي الدليل الصارخ على تأثير الفكر الفارسي على طريقة الإسلام في الوصول إلى الحكم وتولي السلطان والإمامة الكبرى أو الخلافة، مع أنها ظهرت كالشمس في رابعة النهار من خلال الاختيار والبيعة ليس غير طيلة عهود الخلفاء الراشدين المهديين الأربعة رضوان الله تبارك وتعالى عليهم أجمعين، كما أن فكرة الديمقراطية وحقوق الإنسان قد ظهرت وكأنها البديل السليم لفكرة سيادة الشرع وتكريم الإنسان، ناهيك عن الزعم بأن مشكلة الإنسان الاقتصادية هي في مضاعفة تنمية دخل الفرد وليس في سوء توزيع الثروة عليه.

وفي هذه الإشارات العابرات ما فيه الكفاية، لأننا نجد الكثير من تسليط الأضواء عليها في هذا كتب أخرى عديدة، ولأننا نحرص على الوقوف هنا مع السير المختلفة لكبار أئمة الشريعة الإسلامية والتي تستهدف هدفين اثنين هما:

الأول: تعريف المسلمين بالذات، كل حسب مذهبه واجتهاده، بأئمتهم الأعلام، أئمة الفقه الإسلامي عبر العصور، ليكون اتباعهم عن علم بهم لا عن مجرد توارث التقليد العامي،

ولا سيما مع التعرف والإطلاع على أصول فقههم واجتهاداتهم المنبثقة منها والمبنية عليها. وفي ذلك ما فيه من الفقه المقارن الذي يقرب بين المسلمين ويجمع، ولا يباعد بينهم ويمنع.. ويدفع بالتالي هذه الصحوة الإسلامية إلى مداها الأخير، إلى عودة الإسلام للحياة..

والثاني: العمل على ردم هذه الهوة الطائفية التي تفصل بين أطراف هذه الأمة الإسلامية الثلاثة ، أي أهل السنة والشيعة والإباضية، وإعادتها إلى وحدتها كما كانت عليه في عهدها الراشدي الأول، وذلك في إطار من الاختلاف الفكري المذهبي فحسب، وبعيداً عن التعصب الطائفي الذي يقذف المسلم بالكفر، والذي تسربت من خلاله سموم الحاقدين لتشكل معول هدم بتلك الأيدي الملوثة بعار بل بجريمة العمل ضد الإسلام وأمته الواحدة..

ولقد كان لي شرف الاطلاع على مجموعة المحاضرات التي ألقاها الإمام محمد أبو زهرة في قسم الدراسات الإسلامية العليا في جامعة القاهرة، مع منتصف القرن العشرين، وذلك من خلال تلك المجموعة من الكتب التي اشتملت عليها، فوجدتها، بالإضافة للجهد الطيب في إنتاجها، تسعى لتحقيق هذين الهدفين اللذين طالما سعيت لتحقيقهما، فسارعت إلى الاستفادة منها في هذا (الكتاب)، بعد أن تأكد لي حاجة كل بيت مسلم له، مدفوعا بتلك الرغبة الملحة التي ملأت عليَ نفسي واستولت على جوارحي منذ أمد بعيد، وذلك بعد أن عايشت والتزمت بمجموعة الكتب والأفكار التي أنتجها الإمام محمد تقي الدين النبهاني ..

وكلي رجاء إلى العزيز القدير أن يجعل في ذلك عامل بناء في السعي من أجل استئناف الحياة الإسلامية بإقامة الدولة الإسلامية الواحدة، المحققة لإسعاد البشرية جمعاء..

وبالنظر لمراعاة التسلسل التاريخي في نشوء المذاهب وظهرو أئمتها فقد أوردت المذهب الإباضي وإمامه في بداية الكتاب ثم الزيدي ثم الجعفري ثم الحنفي وهكذا حتى النهاية.

وأخيراً لابد لي من ملاحظة هامة في هذا التقديم حول ما عمدت إليه من تجنب التكرار بصدد سرد أفكار الحركات العقائدية والسياسية التي ظهرت في فترات متقاربة من حياة كل من هؤلاء الأئمة الأعلام الذين حاولت المعايشة لهم ولأفكارهم مع هذا الكتاب.

فهل عسانا أن نحصل على عون الله وتوفيقه من هذا الكتاب ليكون لبنة من لبنات بناء صرح توحيد الأمة الإسلامية الذي بات يسعى لتحقيقه العديد من الجماعات الإسلامية المخلصة، والكثير من العلماء المسلمين المعاصرين الغيورين من أبناء هذه الأمة بمذاهبها الكثيرة ، وبذلك يشيدون بأيديهم صرح الخلافة الراشدة الموعودة.. ترجمة لحديث الرسول الخاتم عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام «.. ثم تكون خلافة راشدة على منهاج النبوة»..وما ذلك على الله بعزيز..

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

١٤٢٨ هجرية

٢٠٠٧ ميلادية

المؤلف

الإمام جابر بن زيد رضي الله عنه

إمام المذهب الإباضي

نشأة المذهب الإباضي :

يحسن بنا التعريف بنشأة المذهب الإباضي قبل الحديث عن إمامه لأن عموم المسلمين يجهلون هذا المذهب كما يجهلون إمامه.

لقد فعل الدكتور عوض خليفات خيراً عندما أورد في كتابه (نشأة الحركة الإباضية) ما يجمع عليه كتاب هذا المذهب وعلماؤه أكثر منهم من غيرهم، وهو الحق، من أن (القعده) أي المعتدلون ممن وصفوا بالخوارج قد ظهروا على أثر تسامح الوالي الأموي عبيد الله بن زياد معهم وانشغاله بالمتطرفين من أهل النهروان إذ تزعم مرداس بن أدية التميمي هذه الجماعة المعتدلة التي شكلت أساس الإباضية.

وأما تسميتهم بالقعدة فقد جاءت من أولئك المتطرفين من أهل النهروان لأن أتباع مرداس منهم قعدوا عن الثورة ضد السلطة الأموية وإن كانوا كما يقال قد التحقوا بعد ذلك بابن الزبير في الحجاز عندما ثار ضد تلك السلطة، وقاتلوا معه حتى قُتل، ثم رجعوا ليودعهم إبن زياد سجن البصرة. وأما وصفهم بالخوارج فلأنهم كانوا من جماعة الإمام علي رضي الله عنه ثم خرجوا عنه لأنه قبل التحكيم..

والمعروف أنه بعد موت مرداس تزعم جماعة القعدة الشاعر عمران بن حطان الذي خشيه الحجاج فحبسه ثم أطلق سراحه، ولكن أصحابه انقسموا إلى صفرية ترى الخروج والثورة، وإباضية تتحيّن الفرصة لإقامة الإمامة، فترك عمران البصرة بسبب هذا الإنقسام وسافر عنها ليستقر في عمان حيث وجدهم يمدحون مرداس ودعوته.

وأما تسميتهم بالإباضية فقد كانت من السلطة الأموية كما يقولون لنسبتهم إلى عبد الله إبن إباض لأنه برز كمناظر للخوارج المتطرفين وللقدريين والمعتزلة والمرجئة والشيعة، وكان يظهر كمسؤول عن الدعوة والدعاة بينما كان جابر هو الإمام الروحي والفقيه والمفتي لهم. وبالرغم من ندرة المعلومات واضطرابها بشأن مؤسس الإباضية إلا أنه يمكن الإطمئنان للأمور التالية :

أن عبد الله بن إباض من قبيلة تميم أهم قبائل البصرة وأكثرها عدداً، وأنه قد تتلمذ على عبد الله بن وهب الراسبي الذي اختاره أهل النهروان إماماً لهم، وأنه لم يشترك في حروبهم ضد الإمام علي، وأن ظهوره السياسي قد بدأ في اشتراكه معهم في الدفاع عن الكعبة مع إبن الزبير، وأن القعدة قد اختاروه متكلماً ومجادلاً عنهم ضد متطرفي الخوارج الأزارقة بعد رجوعهم من الحجاز إلى البصرة، وأنه ظهر ثانية على المسرح السياسي عندما اختارته الإباضية مناظراً باسمهم ضد خصومهم من الصفرية ومع الخليفة عبد الملك بن مروان، وأنه قد اختفى بعد ذلك فجأة دون تحديد مكان وفاته، وأن المصادر الإباضية تجمع أنه ليس إمامهم

ومؤسس دعوتهم وإنما كان من علمائهم ورجالهم البارزين، وأن جابر بن زيد هو إمامهم ومؤسس حركتهم وأن إبن إباض كان أحد أتباعه، وأن الإباضية قد اقلعوا بعد إختفائه عن المناقشة العلنية والجدل مع خصومهم ولجأوا للسرية التامة، ونظم جابر دعوتهم في مرحلة الكتمان كما يسمونها.

تحرك الإباضية العسكري :

ولأن الإباضية يجيزون الانتقال من مرحلة الكتمان إلى المرحلة التالية التي يسمونها الشراء أو الظهور، حسب الموقف، فقد تحرك عبد الله بن يحيى المشهور بطالب الحق والمنتمي لقبيلة كندة الحضرمية القوية للتخلص من ظلم الولاة، وأبلغ إمام الحركة الثاني أبا عبيدة مسلم بعزمه على ذلك، وتلقى منه الأمر بالإسراع في القيام بالثورة في حضرموت، وأرسل إليه قائده أبا حمزة الشاري مع عدد من الرجال لمساعدته، فنجح طالب الحق عام ١٢٩ هـ بالاستيلاء على حضرموت بسهولة، ثم استولى على صنعاء ثم المدينة المنورة ثم مكة المكرمة فالطائف. ولكن جيش الخليفة مروان الثاني هزمهم عام ١٣٠ هـ وقتل قائدهم أبا حمزة الشاري كما قتل طالب الحق، فرجع الإباضية إلى حضرموت ليقتل قائدهم ذاك عام ١٣٢ هـ فيقضى على الإمامة الإباضية، فيعودوا إلى مرحلة الكتمان..

وبعد هذا الفشل في حضرموت واليمن والحجاز توجهت أنظارهم إلى عُمان لتكون مركزهم العلني، فبايعوا عام ١٣٢ هـ الجلندي بن مسعود أول إمام ظهور إباضي في عُمان، ولكن الجيش العباسي هزمهم وأعاد ضم عُمان إلى دولة الخلافة، ولكنهم لم يستسلموا حتى أعادوا إقامة الإمامة من جديد عام ١٧٧ هـ واستمرت آثارها إلى الوقت الحاضر.

وأما في شمال أفريقية فقد ظهر عام ٩٥ هـ سلمة بن سعد الحضرمي في المغرب الأدنى مع عكرمة الصفرى الذي توجه إلى المغرب الأقصى، ونجح سلمة في نشر الإباضية في منطقة جبل نفوسة في منطقة طرابلس ليبية، ومن هناك ذهب أربعة من رجالهم إلى البصرة عام ١٣٥ هـ ليأخذوا العلم والدعوة من الإمام الثاني أبي عبيدة مسلم، وبعد خمس سنوات عادوا إلى بلادهم باسم (حملة العلم) لنشر المذهب.

وجاءتهم الفرصة عام ١٤٠ هـ فاعلنوا إمامة الظهور بأمر من الإمام ابي عبيدة مسلم ونصبوا أبا الخطاب إماماً لهم بالسيطرة على طرابلس، ثم القيروان عام ١٤١ هـ ، ولكن جيش الخليفة هزمهم عام ١٤٤ هـ وقتل أبا الخطاب ، وهدأت الأمور حتى عام ١٤٧ هـ ، ثم وقعت تحركات عسكرية انتصر الاباضية فيها أحياناً وهزموا فيها أخرى حتى أعلنوا عام ١٦٢ هـ عبد الرحمن بن رستم إمام ظهور بعد أن كان إمام دفاع. واستمرت تلك الدولة الرستمية حتى عام ٢٩٧ هـ حين قضى عليها الفاطميون ورجعت بذلك الإباضية إلى مرحلة الكتمان حتى الوقت الحاضر في شمال أفريقية مع أنهم ما زالوا يحتفظون بمذهبهم في مناطق مختلفة هناك من تايهرت في الجزائر مع الواحات، ومن جزيرة جربة في تونس، ومن جبل نفوسة في ليبية.

والآن لنعد إلى إمام المذهب جابر بن زيد فنستعرض سيرته ومسيرة مذهبه وحركته بمختلف الجوانب.

سيرته الشخصية :

عاش الإمام ما بين عامي ٢٢ و ٩٣ هـ على الأرجح، وهو جابر بن زيد الأزدي اليحمدي الجوفي البصري العماني نسبة لقبيلته وأماكن عيشه وموطنه وإن ولد في قرية (فرق) قرب مدينة (نزوى) من عمان عام ٢٢ هـ كما يذكر أحمد الشماخي في السير، والجصاص في الأحكام، ويرجح الدكتور يحيى بكوش بأن والده كان صحابياً. كما يرجح المؤرخ النامي بأنه انتقل إلى البصرة مع قبيلته الأزد عندما هاجرت إليها لتستقر هناك مع مطلع الفتوحات الإسلامية للعراق.

وكان الإمام جابر رجلاً زاهداً متعففاً عن المال كما يذكر الدرجيني في الطبقات، وابن سعد في الطبقات.

وكان متواضع اللباس حتى كان من يراه لا يظنه عالماً ولا فقيهاً. وكان يوصي دعاته بالتقوى في القول والعمل كما ذكر فرحان الجعبيري في الحضارة، وكما ورد في رسالته الثالثة عشرة لأحد دعاته: فإن استطعت أن تستحق التقوى بقولك وعملك فافعل. وقال لآخر في رسالته العاشرة : إذا خالف العمل القول كان ذلك غاية الفساد. وكان يطلق عليه أبو الشعثاء نسبة لابنته.

وقد شهد له بالعلم والتقوى الكثير من الصحابة والتابعين الذين تتلمذ عليهم ليأخذ عنهم التفسير والحديث واللغة والأدب، وكان منهم عبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن مسعود، وأنس بن مالك، وعائشة أم المؤمنين ، والحسن البصري رضي الله عنهم جميعاً. وكانوا يمدحون سعة علمه. وكان أبرز مفت في البصرة بعد الحسن البصري الذي كان صديقاً له يرى فيه (الفقيه العالم).

وعرف عنه أنه قد أودع علمه في كتاب أسماه (الديوان) في عشرة أجزاء كبيرة، توارثها أئمة الإباضية في البصرة، ووصلت إلى شمال أفريقية، مما يجعل الإباضية أول المدارس الإسلامية التي دونت الحديث.

وعاش جابر في البصرة حياة زهد وتقشف، فلم يطلب من الله تعالى إلا (زوجة مؤمنة، وراحلة صالحة، ورزقاً كفافاً يوماً بيوم).

وكان مرجع السائلين في أمور الفتيا والفقه مما جعل أتباعه يصفونه بأنه (بحر العلم وسراج الدين). وكانوا يلتزمون رأيه في جميع أمورهم لأنهم كانوا يرونه يحرص على مجابهة ظلم الحكام، كما كان يجاهد نفسه على طاعة الله تعالى بكل تواضع وثقة فيرفض أي إغراء من الحكام وعمالهم لتولي مناصب القضاء وغيرها.

ويمكن الترجيح بأنه قد انضم إلى (القعدة) في عهد عبيد الله بن زياد قبل عام ٦١ هـ وتولى تنظيم الحركة في البصرة في مراحلها الأولى لذكائه وسعة اطلاعه ، مما جعل مرداس بن أدية يعترف له بالزعامة قبل وفاته.

ولكن حرص (القعدة) عليه جعلهم يخفون زعامته وإمامته لهم، ويوكلون لإبن إباض أمر المخاصمة عنهم لأنه كان ذا عصبية لا يجرؤ الولاة معها على البطش به حتى أن الإباضية تجنبوا المناظرات العلنية بعد موته إمعاناً في إخفاء أمرهم حتى يحققوا إمامة الظهور، فكان الكتمان والتقية سمة المرحلة، مما يؤكد زعامة جابر وإمامته المبكرة لهم.

سيرته التنظيمية :

فقد قام بتنظيم الإباضية بالعيش مع المسلمين وليس بالخروج كما فعل الأزارقة ، وقام بنشر الآراء والأفكار بين الناس ، وكان لا يضم أحداً لحركته إلا إذا وثق من حماسته لآرائه، ولكنه كان يأمر بقتله إذا تركهم وأساء إليهم كما حصل مع خردلة كما يذكر الجيطالي في القواعد.

كما تجنب الاحتكاك مع الحجاج، بل أقام معه علاقة شخصية إمعاناً في التقية.

وبالرغم من أنه من قبيلة الأزد إلا أنه تجاوزها في توسيع حركته بعد أن ضم عدداً من غيرها لحركته، وكان منهم الكثير من النساء، ووصل اتساعها إلى حضرموت واليمن وعمان حيث تأسست أول إمامة للإباضية، كما وصل اتساعها إلى شمال أفريقية حيث تأسست أكثر من إمامة هناك. كما انضم إليها الكثير من الموالي وأصبحت تعتمد على القناعات المذهبية بدلاً من العلاقات القبلية، فكان خليفة جابر في زعامة الحركة من الموالي وهو أبو عبيده مسلم إبن أبي كريمة مولى بني تميم.

كما نجح جابر في وصول بعض أتباعه لمناصب عالية كالولاة، ولكن ثورة الأزد في عمان جعلت الحجاج يضطهد جابر لولا تدخل كاتبه يزيد بن مسلم للشفاعة له وإخراجه من السجن. وقد غادر بعدها البصرة إلى عمان لينشر دعوته بين أزد عمان ثم يعود للبصرة ليموت عام ٩٣ هـ على الأرجح بعد أن اطمئن على زعامة خليفته على الدعوة أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة التميمي.

وبالرغم من أن مهدي هاشم وفاروق عمر يؤكدان أن التنظيم الإباضي لم يحصل في زمن الإمام جابر وإنما في زمن تلميذه أبي عبيدة مسلم الذي ينسب إليه تنظيم (حملة العلم) لكن رسائل الإمام جابر إلى أتباعه ودعاته في الأمصار الإسلامية، والتي عثر عليها فيما بعد، تؤكد بأنه هو مؤسس (حملة العلم)، وأن خليفته أبا عبيدة قد طور هذا التنظيم من بعده.

ويقول مهدي هاشم في الإباضية بأن الإمام جابر هو الذي أنشأ مجلس الشورى للجماعة، وكان مكوناً من الأعوان والتلاميذ المبرزين كأبي عبيده مسلم، وصحار العبدي، وهبيرة جد أبي سفيان محبوب بن الرحيل، وضمام بن السائب، وجعفر بن السماك العبدي، ولكن أبا عبيدة مسلم هو الذي طوره وسار على درب الإمام جابر باتباع سياسة الكتمان كأساس للتنظيم كما تظهر رسائله لأتباعه إذ يلزمهم فيها بالسرية والحذر، فنجده يقول لأحدهم (انظر .. ما كتبت إليك من كتاب فامحه) وهذا مما ورد في الرسالة الرابعة عشرة، ويطلب في الرسالة الخامسة عشرة عدم ذكر إسمه، ويستخدم أسلوب التمويه في الرسالة التاسعة باستعمال كلمة (الأهل) بدلاً من الحركة وكلمة (المسلمين) بدلاً من الجماعة. وما حصل من سجن أبي عبيدة وضمام فقد كان من باب الارتياب فقط كما يذكر الدرجيني في الطبقات لأنه ما أسرع ما أطلق سراحهما.

ومع سياسة السرية والكتمان في الحركة سار الإمام جابر على طريقة إعداد الدعاة الكفوئين في مختلف المجالات الفقهية والسياسية والإدارية وإن تفاوت الدعاة في ذلك، فمنهم من تميز في الفقه كجعفر بن السمّاك، وصحار العبدي، وضمام بن السائب، وأبي عبيدة مسلم كما يذكر إبن السلام في الشرائع، على أن يستقروا في البصرة كمجلس شورى وقادة للحركة

مع الإمام جابر نفسه. وبالفعل فقد برز أبو عبيدة مسلم بين أقرانه مما جعل الإمام أحمد بن حنبل يصفه بأنه (كان رأساً في الإباضية) كما ورد في العلل، كما وصف بأنه ثقة في الرواية من قبل إبن حنبل وإبن معين كما يذكر إبن حجر في التهذيب، وإبن حيان في الثقات.

وأما ضمام بن السائب فقد لازم الإمام جابر مما جعله فقيهاً وإدارياً من الدرجة الأولى، ومما عرضه للسجن مع أبي عبيدة مسلم على يد الحجاج، كما يقول الدرجيني في الطبقات. كما برز جعفر بن السماك في الناحية السياسية، مما جعل قادة التنظيم في البصرة ترسله إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز بعد أن بويع بالخلافة عام ٩٩ هـ كما يذكر الدرجيني في الطبقات.

وأما المستوى الثاني من الدعاة فقد كانوا أقل درجة من الأولى وإن ولي أحدهم درجة من الإفتاء، كما يقول الجعبيري في الحضارة ، وأنهم وصلوا إلى درجة عالية في الفقه بالإضافة للتأهيل السياسي والإداري كما يذكر المرجع نفسه.

هذا وقد جرى توزيع أولئك الدعاة في البلدان الإسلامية، فكان يزيد بن يسار في عُمان، وعتيقة في خراسان، ومالك بن أسيد في إقليم عمان، وأما الدعاة الآخرون فلم تذكر أماكن وجودهم لأسباب خاصة بهم.

والملاحظ أن الإمام جابر كان حريصاً على دوام الصلة بدعاته ليعرف أحوالهم وحاجاتهم، فنجده يقول لأحدهم : أكتب إلي بما كان لك من حاجة في سر وثقة، كما ورد في الرسالة الخامسة عشرة، ونجده يحزم في كل أمور حركته فيقول في الرسالة السادسة عشرة : فلا تعرض لذلك الأمر تهلكنا به.

وقد عرف أولئك الدعاة باسم (حملة العلم) في إمامة أبي عبيدة مسلم كما يذكر العوتيبي في الأنساب.

وكان القرآن والسنة هما مصدرا إعداد أعضاء الحركة بما فيهما من قيم ومثل بحيث يذكرهم دائماً في رسائله بما فيهما قائلاً : فإن استطعت أن تستحق التقوى بقولك وعملك فافعل، كما ورد في الرسالة الثالثة عشرة .

وكان الإمام جابر يترك لدعاته فسحة من الاختيار لكسب الخبرة الإدارية، فيقول لأحدهم: فإذا جاءك كتابي فكن قاضياً على نفسك، واجتمع أنت وخصمك عند كتاب الله، كما ورد في الرسالة العاشرة.

وكان حريصاً على وجود قيم العدل بين الناس مهما كان العمل الإداري الذي يتولاه أحد أتباعه ، حتى نصح أحدهم بعدم قبول الهدية، كما ورد في الرسالة الرابعة عشرة.

وهكذا فقد نظم الحركة بمجموعة من الدعاة كان يرسلهم لمختلف البلدان ويربطهم بالمركز في البصرة. ولم يعرف عددهم بسبب السرية التامة في مرحلة الكتمان وإن كان يمكن معرفة عددهم من الرسائل المرسلة إليهم. ويظهر أن هناك أكثر من داعية في الإقليم الواحد، كما تشير الرسالتان الثامنة والخامسة عشرة المرسلتان إلى داعيتين في عُمان.

وكان من حرصه على صلته بالأطراف بشكل دقيق أن يمنع وقوع أي خلاف بين الدعاة، كما تذكر الرسالتان التاسعة والعاشرة، كما كان يحرص على متابعة كل صغيرة وكبيرة عنهم، كما تقول الرسالتان الثامنة والخامسة عشرة. كما كان يحرص الدعاة على اطلاع

إمامهم على كل الأمور مهما كانت صغيرة، كما تذكر الرسالتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة، فيرسل إليهم الإمام من يحل النزاع فيما بينهم كما وقع في حضرموت مرة، كما يذكر الدرجيني في الطبقات والشماخي في السير.

وقد ركز الإمام جابر دعوته على قبائل الأزد ليستفيد من الرابطة القبلية التي كانت تجمعه بهم لسمعته الطيبة فيهم وبخاصة أن عُمان موطن الأزد مما يمكّن من قيام كيان إباضي فيها لبعدها النسبي عن مركز الدولة، كما يذكر مهدي هاشم في الإباضية.

وهكذا كان معظم أئمة الحركة الإباضية بعد جابر من أزد عُمان، فكان الإمام الثالث الربيع بن حبيب، وأبو سفيان محبوب بن الرحيل منهم.

وعلى نهج الإمام جابر سار الإمام الثاني أبو عبيدة مسلم، فأهتم بالأطراف البعيدة عن مركز الحكم، فأرسل سلمة بن سعد إلى المغرب حيث نجح في جعل المغرب الأدنى مركزاً من مراكز الإباضية عرفوا باسم (إباضية المغرب).

وكان من اهتمام الإمام جابر بتنظيم النساء في حركته أن كان يشرف بنفسه على خلاياهن، كما ذكر الأصفهاني في الحلية والدرجيني في الطبقات، وكن يشاركن في الدعوة فكرياً وتنظيمياً ومالياً وعسكرياً، كما يذكر الشماخي في السير، ويذكر أنهن قد شاركن في خوض المعارك الحربية التي خاضها الإباضية في الحجاز، كما يذكر مهدي هاشم في الإباضية.

سيرته الدراسية والعلمية :

تتلمذ الإمام جابر على كثير من الصحابة وأولهم عبد الله بن عباس فأم المؤمنين السيدة عائشة، وعبد الله بن عمر وأنس بن مالك رضي الله عنهم، كما ذكر البخاري في التاريخ، وذكر الأزكوي في الجامع بأن جابراً قال : أدركت سبعين بدرياً فحويت ما عندهم إلا البحر، يقصد ابن عباس، كما ورد في مسند الربيع للسالمي، وقال : أدركت ناساً من الصحابة أكثر فتياهم حديث النبي صلى الله عليه وسلم ، كما ذكر المرجع السابق.

وكان الإمام جابر من أئمة التفسير وأصحاب القراءات ، واحتج بأقواله الكثير من المفسرين مع الثناء على آرائه حتى قال عنه إبن حجر العسقلاني : إنه من أعلم الناس بكتاب الله ، من كتابه التهذيب، وأمتاز تفسيره بالاعتماد على ما روي عن إبن عباس، والإهتمام بالمدلول اللغوي، كما تجنب الإسرائيليات والخرافات، ولكنه ليس له كتاب خاص في التفسير.

واشتهر عنه إمامته للحديث في البصرة، فكان موضع ثقة وضبط وعدالة، كما ذكر إبن حجر عنه في تهذيبه، وأشهر من روى عنه تلميذه أبو عبيدة مسلم الذي روى عنه كتاب (مسند الإمام الربيع) الذي تعتمده الإباضية قبل غيره من كتب الحديث.

كما كان من علماء الفقه ذوي العلم الوافر حتى قال عنه سفيان بن عينية نقلاً عن عمرو بن دينار: ما رأيت أحداً أعلم بالفتيا من جابر بن زيد. وقال عنه عطاء عن إبن عباس : لو أن أهل البصرة نزلوا عند قول جابر بن زيد لأوسعهم علماً من كتاب الله ، كما ورد في طبقات إبن سعد. وروي عن إبن عباس أنه قال : عجباً لأهل العراق كيف يحتاجون إلينا وعندهم جابر بن زيد، لو قصدوا نحوه لوسعهم علمه، كما ذكر إبن حجر في التهذيب، والشماخي في السير. كما وصفه إبن عمر بإنه من فقهاء البصرة.

وكان صديقاً للحسن البصري حتى كان يكل إليه الفتوى عندما يغيب عن البصرة، كما يذكر إبن حجر في التهذيب.

وكان الرجل دائم السفر طلباً للعلم وخاصة إلى الحجاز، كما كان يحرص على الحج لأخذ العلم عن الصحابة والتابعين، وللإلتقاء بأتباعه حتى نال ثقة شيوخه من الصحابة. وقال عنه إياس بن معاوية قاضي البصرة : أدركت البصرة ومالهم من مفت يفتيهم غير جابر بن زيد، كما ذكر النامي في المقارن. وقال عنه العجلي من علماء الجرح والتعديل في الثقات: جابر بن زيد تابعي ثقة. وقال عنه إبن حبان في المشاهير : كان من علماء التابعين بالقرآن وفقهاء أهل البصرة في الدين. كما أكد إبن حزم علمه وثقته به إذ أنكر إجماع العلماء بدونه. وأكد يحيى بن معين إمام الجرح والتعديل بأن جابراً بصري ثقة مع علمه به بأنه إباضي كما ورد في تهذيب إبن حجر.

وهكذا تتضح سيرة هذا الإمام العلمية لدى شيوخه وعلماء عصره حتى اعتبره هؤلاء من كبار التابعين وأكثرهم علماً. كما تتضح صلته بأولئك العلماء وبخاصة الحسن البصري الذي ظهر كصديق حميم له وهما من تيار المعارضة السياسية للسلطة الأموية وإن كان الحسن لم ينتم لحركة منظمة كالإمام جابر، كما تتضح علاقته بعكرمة مولى إبن عباس مع أنه كان صفرياً أي من أتباع الصفرية حتى شهد له بأنه أعلم الناس، وحتى جعل سلمة بن سعد الإباضي يسافر معه إلى المغرب على جمل واحد.

ويذكر بأنه قد غادر عُمان إلى البصرة ليتزود بالعلم والمعرفة، ومن البصرة إلى الحجاز لنفس الهدف، وظل يتردد بينهما، كما ذكر الشماخي في العقود الفضية.

ويذكر بأنه قد نهل من معارف القرآن والحديث وما يتعلق بهما في البصرة، وأهتم بشؤون المسلمين ودرس موضوع الخلافة، واستقر رأيه على عدالة القرآن والسنة والصحابة، كما ورد في الإباضية في موكب التاريخ – نشأة المذهب الإباضي للشيخ علي يحيى معمر. وأما في الحجاز فقد حرص على تلقي العلم عن الصحابة في مكة والمدينة حيث التقى بكبار الصحابة الذين شهدوا له بالعلم والفتيا، وكان أبرزهم إبن عباس، وجابر بن عبد الله، وأبو سعيد الخدري، وأبو هريرة، رضي الله عنهم، وغيرهم. فكان يلتقي بأم المؤمنين عائشة رضي الله عنها فيسألها ويناقشها بكل ما يتصل بحياة الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام الخاصة والعامة. وقال عنه عمرو بن دينار بأنه أحد علماء البصرة اللامعين.

وكان أبرز تلامذته قتادة شيخ البخاري، وأيوب، وإبن دينار، وضمام بن السائب، وحيان الأعرج، وأبو عبيده مسلم، كما ذكر الشيخ علي معمر في الإباضية.. كما روى عنه الربيع بن حبيب مسنده المشهور في الحديث، كما ذكر الدرجيني في الطبقات، وقال عنه أنس ابن مالك عندما مات : مات أعلم من على ظهر الأرض أو مات خير أهل الأرض، كما ذكر الدرجيني في طبقاته. ووصفه العالم العماني المشهور محمد بن محبوب، من علماء القرن الثالث للهجرة، بقوله : جابر أعلم من الحسن البصري، ولكن كان جابر لقوم والحسن للعامة، يعني أنه يعظهم، وأما الفتوى فكانت لجابر خاصة، كما ورد في العقود الفضية للشماخي. وذكر إبن القيم في أعلام الموقعين بأن جابر بن زيد من الفقهاء المفتين، وأنه ثقة بإجماع المحدثين والفقهاء، كما ورد في العقود الفضية للشماخي. وذكر محمد أبو زهرة في تاريخ المذاهب الإسلامية بأن جابر بن زيد له دور بارز في تأصيل الفقه الإسلامي بجمع الثابت من الأحاديث وأقوال الصحابة واجتهاداتهم واجتهادات التابعين مما لا نص فيه من قرآن أو سنة.

وحدث أبو سفيان بأن قتادة وضع يده على قبره وقال : اليوم مات عالم العرب، كما ذكر الدرجيني في طبقاته.

وبالإضافة للرواية الشفوية فإن جابراً قد دون ما حفظه من أحاديث في ديوانه الذي وصلنا في مسند الربيع بن حبيب، وأما فقهه فلم يصلنا إلا من خلال رسائله التي بعثها لدعاته. وأما ديوانه فيقال بأنه في عشر أجزاء كبيرة، كما ذكر السالمي في لمعه، وخليفات في نشأة الحركة.. ، وكذلك علي معمر في نشأة الإباضية.. وأن نسخته كانت لدى تلميذه أبي عبيدة مسلم ثم توارثها أئمة الإباضية في البصرة ومكة وجبل نفوسة في ليبية، كما تذكر المصادر السابقة.

ويذكر بأن مسند الربيع من أصحاب السلسلة الذهبية في الإسناد لأنه يلتزم في ثلاثياته بأبي عبيده مسلم عن جابر بن زيد عن إبن عباس. وقد قام الفقيه أبو يعقوب الوارجلاني بأرض المغرب بإعادة ترتيب المسند بشكل موضوعي، وهو يضم أكثر من خمسمائة حديث صحيح، وله شروح عديدة أوضحها شرح العلامة السالمي. ويظهر أن هذا الديوان قد احترق في حريق التتار لبغداد.

وأما فقه جابر وفتاويه فقد أثر دوره السياسي على عدم نسبة آرائه الفقهية إليه ونسبتها إلى الفقه الإباضي بشكل عام وإن وردت صريحة في بعض المراجع بنسبتها إليه.

سيرته الحركية :

كان الإمام جابر ينشر علمه في المساجد، ويفتي في مشاكل الناس ويدعوهم إلى التمسك بالدين، فكانت له حلقة بجامع البصرة يفتي فيها.

وقد كان يتحرك في نشر علمه وتنظيمه مع جماعة مرداس الذي نجا من معركة النهروان، والتي سميت بالإباضية، والتي جعلته رئيساً لها بعد وفاة مرداس عام ٦١ هـ .

وكان يحرص في حركته على أسلوب السرية تجنباً للأذى حتى كان أتباعه لا ينسبون إليه آراءه الفقهية، كما ذكر صالح الصوافي في كتابه. كما لم يظهر له أي ذكر علني في تأسيس هذا التنظيم، مما قلل المعلومات عن هذه الفترة وعن صلته بإبن إباض الذي لا يعتبر مؤسس المذهب الإباضي كما تذكر بعض المصادر الإباضية القديمة كالدرجيني والبرادي وإنما ترى أن المؤسس والمنظم والموجه هو الإمام جابر بن زيد، كما يقول القلهاتي الإباضي الذي يؤكد بأن إبن إباض كان المتحدث والمدافع عن الإباضية بصورة علنية.

ويذكر أن جماعة المحكّمة ، (أي القائلين برفض التحكيم بعد الإمام علي ومعاوية، وأنه لا حكم إلا الله) قد تشكلت ممن بقي من أهل النهروان بعد الموقعة ، وممن على رأيهم من أهل البصرة وعلى رأسهم أبو بلال مرداس بن أدية التميمي، وأن علاقة جابر قد بدأت بهذه الجماعة عندما انضم إلى تنظيمهم الحزبي الذي ظهر بعد انقسام المحكّمة ، كما ترى بعض المصادر الإباضية ومنهم سرحان الأزكوي في الجامع، وأنه قد كانت بين الإمام جابر ومرداس علاقة وثيقة حتى كان هذا لا يخرج حتى يعود لأمر الإمام جابر، كما يقول أحمد الرقيش في كتابه المصباح، وإن كان هذا الخروج لا يفيد التنظيم الحزبي بالضرورة، كما يقول الأزكوي. ويروى بأن مرداساً قد استشار صديقه الإمام جابر في الهرب من ظلم إبن زياد إلى عمان ثم

الاستقرار في مكة، وأنه بالفعل قد بادر في التحرك ولكن جيش إبن زياد قد لحق به وغدر بهم أثناء الصلاة وقتله وأصحابه جميعاً.

والظاهر أن قادة جماعة المحكّمة قد وقع بينهم خلاف سياسي وعسكري بعد عودتهم من الحجاز والتخلي عن إبن الزبير في وقوفه ضد السلطة الأموية، وأن ذلك الخلاف فيما بينهم كان بسبب اختلافهم الفكري والسياسي مع ابن الزبير لرفضهم التحكيم وتهجمهم على الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه. وكان من نتيجة ذلك الخلاف فيما بينهم أن ظهرت أربع فئات: الأزارقة وهم أتباع نافع بن الأزرق، والنجدات وهم أتباع نجدة بن عامر، والإباضية وهم أتباع عبد الله بن إباض، والصفرية وهم أتباع عبد الله بن صفار، وقد تبلورت الفئتان الأخيرتان فيما بعد لأن قادتهما مكثوا في البصرة ولم يخرجوا مع الأزارقة لمحاربة السلطة الأموية، واتصلوا بالعلماء الذين كانوا يرون رأي المحكّمة ليتفقهوا عليهم، وكان منهم الإمام جابر بن زيد الأزدي وعمران بن حطان السدوسي مما أوجد علاقة بين إبن إباض وإبن صفّار من ناحية وجابر بن زيد وعمران بن حطان من ناحية أخرى، فقام من ذلك التحرك تنظيم الإباضية الذي تبلور فيما بعد برئاسة جابر بن زيد، وتنظيم الصفرية برئاسة الشاعر والفقيه عمران بن حطان.

والملاحظ أنه لم يرد ذكر علني للإمام جابر في تأسيس هذا التنظيم لأنه كان يتبع أسلوب الكتمان مما قلل المعلومات عن هذه الفترة وعن صلة الإمام جابر بإبن إباض. فعبد الله إبن إباض ليس هو المؤسس للمذهب الإباضي كما تقول بعض المصادر الإباضية القديمة كالدرجيني والبرادي، وإنما المؤسس والمنظم والموجه هو الإمام جابر كما يقول القلهاتي الإباضي الذي يقول بأن إبن إباض كان المتحدث والمدافع عن الإباضية ضد الآخرين وإن كان ذكره مخفياً لاتباعه سياسة الكتمان التي أسسها الإمام جابر لتحرك التنظيم، ولذلك نجد الدكتور خليفات في كتابه نشأة الإباضية يرى بأن الإمام جابر بن زيد الأزدي كان الإمام الروحي للإباضية وفقيههم بينما كان إبن إباض هو المسؤول عن الدعوة والدعاة في جميع البلدان.

صحيح أن هناك عدة روايات تنسب للإمام جابر إنكار صلته بالإباضية كما ذكر إبن سعد في طبقاته، ولكن يحيى بن معين المعاصر لإبن سعد يقدح في تلك الروايات ويصر على قيادة جابر للإباضية مستنداً إلى إبن حجر في التهذيب، بالإضافة للواقع التاريخي الذي يؤكد أن تلاميذ جابر المقربين كانوا زعماء الإباضية وكان هو إمامهم، ناهيك عن رسائله لدعاته التي تؤكد قيادته للتنظيم.

وعليه فقد ظهر من خلال دراسة الوثائق التاريخية بأن جابر بن زيد هو مؤسس الحركة الإباضية خلافاً لما كان سائداً لدى المؤرخين القدامى والمحدثين من أن عبد الله بن إباض هو القائد المؤسس للدعوة الإباضية بعد انقسام جماعة المحكّمة في نهاية عام ٦٤ هـ ، وأن نسبة الحركة لإبن إباض كان بسبب شهرته عند الانقسام بالرغم من أنه بقي في البصرة بعد الإنقسام ولم يرد له ذكر بعد ذلك لا هو ولا عبد الله بن صفار لأنهما إتجها للتفقه في الدين على يد علماء البصرة كجابر بن زيد وعمران بن حطان اللذين أسسا حركتين سياسيتين إسلاميتين وانضم إبن إباض لحركة إبن زيد التي عرفت بالإباضية كما انضم إبن صفّار لحركة عمران التي عرفت بالصفرية، وكل ذلك بسبب شهرة هذين وتسليط الضوء من قبل السلطة الأموية عليهما.

ومن خلال تمحيص الروايات التاريخية يظهر أن الإمام جابر لم ينف إلى عُمان وإنما كان ذلك من جهوده في بناء التنظيم الإباضي وإحكامه بوسائل كثيرة أبرزها سياسة الكتمان التي ترسخت في الحركة حتى أصبحت أحد مسالك الدين لدى الإباضية مما يعرف بإمامة الكتمان. كما يظهر دور الإمام جابر الحركي في إعداد الدعاة لنشر الإباضية في البلدان الإسلامية من خلال رسائله إلى دعاته التي تكشف بعض جوانب النشاط الحركي كمستويات مختلفة للدعاة إذ كان لكل منهم دوره في الدعوة، وكان هناك من أرسلوا للأقطار البعيدة عن مركز الحركة في البصرة، كما كان بجانب الإمام جابر في البصرة مجموعة أخرى تعاونه في إدارة شؤون التنظيم وأبرزهم كان إبن أبي كريمة وضمام بن السائب، كما كان هناك مجموعة الأتباع العاديين الذين كانوا يشكلون القاعدة العريضة للحركة.

سيرته السياسية :

رأى الإمام جابر بن زيد في قضية الخلافة رأياً ثانياً بناء على العدالة في الإسلام وعلى ما استمده من القرآن واستند فيه على الصحابة رضوان الله عليهم. فقد رأى أن الخلافة لا يمكن أن تخضع لنظام وراثي أو ترتبط بجنس أو قبيلة أو أسرة أو لون وإنما فقط بالكفاءة الدينية والخلقية والعملية والعقلية، ولا ينظر فيها للهاشمية والقرشية والعروبة إلا من باب أسباب المفاضلة بعد تساوي تلك الكفاءات. والتقى رأي الإباضية هذا مع رأي الخوارج فأخطأ بعض المؤرخين عندما جعلوا الإباضية بسبب هذا التوافق من الخوارج مع أنهم لا يتفقون معهم في بقية الآراء والأصول. ولعل ما قال به الشيخ محمد الغزالي بشأن الخلافة، ويتفق فيه مع الإباضية والخوارج، ما لا يمكن أن يجعله من أي منهما وهو لا يتفق مع أي منهما في الآراء العديدة. وكذلك الأمر بالنسبة لاتفاق حزب التحرير معهما في نفس الشروط اللازمة لانعقاد الخلافة وللمفاضلة فيها ، فإن هذا الأتفاق لا يجعله مذهبياً أو على مذهب أحدهما.

وبسبب اشتراك الإباضية مع الخوارج في رفض التحكيم، واشتراكهم معهم في عدم الإقرار بالسلطة الأموية والعباسية الظالمة والوراثية، قد جعل من معظم المؤرخين يظنون بأنهما على مذهب واحد، مما يرفضه الإباضية أشد الرفض وخاصة من علمائهم في الوقت الحاضر والماضي إذ يعتقد بأن عبد الله بن إباض هو الذي قام بالإنشقاق وكان يدعو لأفكار الإمام جابر المختفي خوفاً من الأمويين.

وهم على حق إذ يرون أن الخلافة أو الإمامة مفهوم إسلامي يجمع بين الدين والدولة، وأنه لا فصل في الإسلام بين الدين والدولة، وأن هذا ما كان عليه الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام، وأن هذا ما اجمع عليه الصحابة وسار عليه الخلفاء الراشدون، وأنه لذلك لابد للمسلمين في الوقت الحاضر من انتخاب خليفة لهم كما ترى الإباضية من جميع المسلمين بشروط الايمان، والعلم والقيادة الحقة العادلة، وقوة الشخصية، وسلامة الجسم والعقل، وأنهم رأوا أربعة أنواع للأئمة:

١- الإمام الشاري، وهو صاحب الثقة التامة من الناس والجاهز للنصر أو الشهادة.

٢- إمام الدفاع، وهو إمام الظروف الحرجة فقط، وبعدها يعزل وإن رفض يُقتل.

٣- الإمام الضعيف، وهو المحتاج لمشورة العلماء ومساعدتهم.

٤- إمام الظهور ، وهو المنتخب في السلم ممن تتوفر فيهم جميع الشروط.

والجدير بالذكر أن حكم الإمامة في عُمان، كما يقول الدكتور خالد الوسمي في كتابه تاريخ عُمان الحديث، قد استمر منذ الخلفاء الراشدين مع رفض حكم التوارث وإنما الأمر شورى بين المسلمين بحيث ينتخبون الكفء العدل، وأن ذلك قد استمر حتى الستينيات من القرن العشرين، فقد كان مجلس العلماء يختار الإمام ويعزله إذا خرج عن مهمته، كما كان الإمام يعين ويعزل الولاة، وكان كحزب سياسي يملك تنظيمات وقواعد وقوات حزبية تسمى (الشراة) وهم عماد المذهب ونشره والدفاع عنه مقابل راتب زهيد.

ولذلك فقد سيطر المذهب الإباضي على حكم الإمامة القديم في عمان، متخذاً شعاراً من الآية (وشاورهم في الأمر) أساساً لهم مع عدم الاعتراف بالتوارث، حتى جاء العصر اليعربي هناك الذي أقر التوارث. ذلك أن الإمامة في ذلك العصر (١٠٣٤ ـ ١١٥٤ هـ) أخذت تنتقل بالوراثة بحجة الاستقامة ونشر الدين والعمل بالكتاب والسنة، وأنه كما قال علماء المذهب لا مانع من ذلك إذا وجد رجال من بيت واحد يلتزمون بذلك ولا سيما إذا وقعت ظروف التمزق والاحتلال الأجنبي إذ كان كل قسم من عمان يحكمه شخص آخر وكان الاحتلال البرتغالي لساحل عمان. وكذلك كان حال الإمامة في العصر البوسعيدي (١١٥٤ ـ ١٣٢٢ هـ) إذ أخضعت تلك الأسرة عمان لنظام التوارث مع اختلاف العلماء حول ذلك ، فمنهم من قال بالإمامة التامة دون توارث، ومنهم من رأى الاعتدال حسب الضرورة كما رأى اليعاربة من قبل. هذا وقد استمر هذا العصر البوسعيدي نتيجة للتدخلات الأجنبية والصراعات الداخلية إلى عام ١٩١٣ م حين كان قد انتهى الاحتلال البرتغالي فالهولندي ثم انتهى التنافس الفرنسي الانجليزي بأن حسمت بريطانية الموقف في الخليج كله لصالحها وانفردت بالهيمنة التامة عليه حتى عام ١٩٦٩ م عندما أخذت توقع ما أسمته اتفاقيات الاستقلال والحماية مع دول الخليج وتنسحب عسكرياً منها لتغير شكل هيمنتها واستعمارها لها.

وأما الآن وبعد أن انتهت الحرب الباردة مع سقوط الإتحاد السوفيتي عام ١٩٩٠م فقد انفردت الولايات المتحدة الأمريكية في السيطرة على منطقة الخليج ولاسيما بعد أن احتلت العراق عام ٢٠٠٣ م وأصبحت بريطانية تلهث وراءها لتحافظ على مصالحها في منطقة الخليج النفطية.

ونعود لمتابعة سيرة الإمام جابر السياسية من بداياتها بعد أن رأينا نظرته للخلافة والإمامة وما انتهت إليه من أحداث في عُمان والخليج كله بالذات، فنجد أن الإمام جابر قد امتازت قيادته للحركة الإباضية بالدهاء إذ استطاع أن يتعامل بذكاء بارز مع السلطة الأموية، فكانت مرونته في ذلك مما مكّنه من المحافظة على حركته بعيدة عن بطش السلطة ولا سيما وهو يمارس نوعاً من الصداقة مع بعض الولاة وبالذات الحجاج بن يوسف الثقفي. وكان لباسه ومظهره لا يميزه بشيء عن الناس مما يسّر له الحركة دون لفت نظر السلطة إليه. كما كان شديد الاهتمام بعشيرته الأزد صاحبة الثقل السياسي والاجتماعي في البصرة لينشر دعوته فيما بينهم.

ومن ناحية أخرى كان شديد الحزم نحو تصرفات جماعته، فيمنع أي تنازع فيما بينهم خشية الانقسام، كما يظهر من رسالته العاشرة الموجهة لاثنين من أتباعه (فإن التنازع والتشاجر هلاك لأمركما) . كما كان يحذرهم من كشف سرية حركاتهم، كما يظهر من رسالته السادسة عشرة (فلا تعرض لذلك الأمر تهلكنا به أصلحك الله ..) .

ومن كفاءته الإدارية العالية أنه كان يتابع أتباعه بدقة في جميع أحوالهم، كما يظهر من رسائله الثمانية عشر الأولى، إذ كان يتعامل معهم بمرونة وثقة حتى قال لأحدهم في رسالته العاشرة (فإذا جاءك كتابي فكن قاضياً على نفسك، واجتمع أنت وخصمك عند كتاب الله..) كما كان شديد الاحترام والتقدير لهم فيثني على الداعية الواعي المتفاني ، مما يجعله شديد التأثير على أتباعه.

وكانت من جانب آخر علاقته بالعلماء تتجاوز الجانب العلمي إلى السياسي ، كما ظهر تأثره بعبد الله بن عباس وسعيد بن جبير الذي خرج مع عبد الرحمن بن الأشعث على السلطة حتى قتله الحجاج، كما ذكر الطبري في تاريخه. وكان يخص الحسن البصري وعكرمة مولى ابن عباس ومحمد بن سيرين بالصلة، كما ذكر البخاري في تاريخه وإبن سعد في طبقاته وأبو نعيم في حليته، وكان مع الحسن البصري أشدهم صلة حتى كانت رغبته قبل الموت أن يراه أثناء تخفيه عن السلطة لمشاركته في ثورة إبن الاشعث ضدها. فكان الحسن البصري ضمن كتلة الفقهاء بينما كان صديقه جابر بن زيد يقود حركة سياسية سبقت حركة إبن الأشعث في تكوينها. وقد روى الطبري في تاريخه عن سعيد بن جبير وإبن أبي ليلى الفقيه التحريض على الثورة على السلطة الأموية ولكن الإمام جابر لم يشترك مع هؤلاء العلماء في ثورتهم لأنه كان يرأس تنظيماً إباضياً سياسياً له تنظيمه الخاص، وهذا ما ظهر على تلميذه أبي عبيدة مسلم الذي رفض دعوة عبد الله بن الحسن للخروج ضد السلطة.

فالحركة الإباضية لم تلجأ للتحرك العسكري المسلح ضد السلطة الأموية، كما فعل الأزارقة، مما حافظ عليها من الإنقراض ، كما يرى فاروق عمر في كتابه الإمامة، ولكن جابر ابن زيد لم يتردد في التعاطف مع ثورة إبن الأشعث لخلع عبد الملك بن مروان من الخلافة، فيذكر الطبري في تاريخه :(فلما دخل عبد الرحمن بن الأشعث البصرة بايعه على حرب الحجاج، وخلع عبد الملك، قبل جميع أهلها وقرائها وكهولها). وهذا الموقف يؤكد أن الإمام جابربن زيد كان مع المعارضة ضد السلطة وإن اختلف مع غيره في شكل المعارضة، فمنهم من شارك في العمل العسكري كإبن الأشعث، ومنهم في التحريض للخروج كسعيد بن جبير والشعبي وإبن أبي ليلى ومحمد بن سيرين، ومنهم المعارضة ضمن حركة سياسية منظمة كجابر بن زيد وعمران بن حطان وعكرمة مولى ابن عباس.

ويروي إبن حجر في تهذيبه بأن الإمام جابر كان على علاقة قوية مع عكرمة مولى إبن عباس لاشتراكهما في النظرة السياسية، إذ جمعهما خط المحِكمة المعتدل بين إباضية إبن زيد وصفرية عكرمة، مما يؤكده الدرجيني في طبقاته بذكر سفر سلمة بن سعد الإباضي مع عكرمة مولى ابن عباس الصفرى إلى المغرب على جمل واحد. وإن هذه العلاقة القوية بينهما تشير إلى مدى سعة أفق الإمام جابر ومرونته في أساليبه في التعامل مع المخالفين له مادامت تجمعهما المعارضة العملية ضد الوضع السياسي الأموي القائم، وهذا بلاد شك مما مكّن الحركة الإباضية من البقاء دون غيرها إلى العصر الحاضر في عدد من البلدان الإسلامية .

ويقول عدون جهلان في كتابه الفكر بأن علاقة الإمام جابر مع السلطة الأموية قد اتخذت طابع الود والمرونة باتباع أسلوب الكتمان وإن كان عبيد الله بن زياد الوالي الأموي قد سجنه غالباً لصداقته مع أبي بلال مرداس بن أدية الذي كان يشك إبن زياد به ولاسيما بعد هربه من البصرة، كما يذكر إبن سلام في الشرائع والدرجيني في الطبقات وإن كان مهدي هاشم يذكر في كتابه الإباضية بأن الحجاج بن يوسف هو الذي سجنه.

ويذكر الرقيشي في المصباح بأن الإمام جابر بن زيد كان مسالماً معتدلاً في موقفه من السلطة الأموية، فكان يصلي خلف ولاتهم ويرد على أصحابه المستنكرين لذلك (إنها صلاة جامعة وسنة متبعة)، وكان بذلك يعمّي على السلطة ولاسيما مع أسلوب الاعتدال الذي يؤمن به ، كما كان يظاهر في ذلك بأخذ العطاء من السلطة لأنه كان يعتبره حقه وليس منّة أو صدقة منهم، كما يذكر الدرجيني في الطبقات.

ومما يذكره الدرجيني في الطبقات أيضاً والشماخي في السير بأن الإمام جابر قد قبل وظيفة أحد أعوان صاحب ديوان البصرة التي عرضها عليه الحجاج بواسطة صاحبه يزيد بن أبي مسلم وزير الحجاج، وأنه قد قبلها على اعتبار أنها وظيفة شكلية.

ويذكر النامي في تاريخه بأن جابراً قد استخدم الرشوة كوسيلة لتجنب الخطر عنه وعن جماعته، وأن ذلك كان من باب المرونة في العمل السياسي اللازم في مرحلة السرية والكتمان.

والغالب الراجح بشأن نفي الإمام جابر إلى عمان أن ذلك لم يحصل كما ذكر خطأ كل من الحارثي في العقود ومهدي هاشم في الحركة وخليفات في النشأة وعليان في النشأة لأنهم كلهم قد اعتمدوا على مصدر واحد خاطئ ولأن غيرهم من السيابي والخليلي ينفون ذلك.

ويؤكد الدرجيني في طبقاته بأن المرونة والاعتدال مع ولاة الأمويين كانتا من الإمام جابر من باب إبعاد الشبهة عنه وعن جماعته، وأنهما ليستا من باب الود والثقة الحقيقيتين بالسلطة ورجالها.

ثم إن الإمام جابر قد سار على أسلوب البعد عن المشاركة في السلطة بأقصى ما يمكن ولكنه كان يصلي خلف ولاتهم ويأخذ عطاءهم، وكل ذلك من سياسة الكتمان لحركته وتجنب العنف المسلح الذي سار عليه غيره من الأزارقة والنجدات والصفرية، وأنه عندما اعتذر عن تولي منصب القضاء الذي عرضه عليه الحجاج كان يهدف إبعاد حركته عن الحكم وأجوائه وإن كان لم يمانع من أن يتولى بعض دعاته المستورين مناصب إدارية في الدولة، كما ورد في طبقات الدرجيني وسير الشماخي وسير الوارجلاني.

هذا وقد استمر الإمام جابر على موقفه المعتدل، فرفض المشاركة في الثورات ضد السلطة لأنه كان يراها متسرعة ولا تملك عناصر النجاح اللازمة، وهذا ما سار عليه الأئمة من بعده، كما يذكر الشماخي في السير ، ذلك لأن الخروج كان يراه من الناحية الشرعية جائزاً وليس واجباً.

كما أنه قد اتخذ التقية في مرحلة الكتمان لحماية نفسه وجماعته من بطش السلطة، وكان يكرر دائماً قول إبن مسعود (ما من كلمة تدفع عني ضرب سوطين إلا وتكلمتها) ، وقول حسن البصري صديقه (التقية جائزة للمؤمنين إلى يوم القيامة) كما ورد في تفسير الرازي وتفسير القرطبي. ولكن الإباضية قد أجازوا التقية في الأقوال دون الأفعال وبشرط ألا تضر الإنسان أو تهلكه. هذا وقد استخدمتها المذاهب الأخرى ولكن بقيت الاباضية والحركة الشيعية أكثرها استخداماً لتعرضها لقمع السلطة كثيراً.

ولا شك أن اتباع الإمام جابر لأسلوب الكتمان قد حافظ على الإباضية من الفناء ولاسيما أنه قد أعد بذلك الأسلوب الدعاة وبثهم في أقطار السلطة، كما تمكن بذلك من الاختلاط بالناس

ونشر آرائه فيما بينهم ولا سيما مع اعتداله تجاه المسلمين المخالفين له في الرأي، كما سيظهر لاحقاً، وهذا ما مكّنه أيضاً من السعي لإيجاد كيان سياسي في الأطراف البعيدة عن مركز السلطة كعمان التي أصبحت من أهم مراكز الاباضية كما يقول محمد فاروق في الإمامة. وبالإجمال يمكن الإشارة إلى أبرز أصول المذهب السياسية كما يذكرها الشيخ علي يحيى معمر في كتابه (الإباضية مذهب إسلامي معتدل) ، فلعل في ذلك ما يبرز سيرة الإمام جابر في هذا المجال:

فإن عقد الإمامة أو الخلافة يرون أنه فريضة من الكتاب والسنة والإجماع، وأن الخلافة ليست مقصورة على قريش أو العرب بل على الكفاءة بجميع جوانبها، وأنه يحرم الخروج على الإمام العادل ولكن يجوز ذلك على الإمام الجائر ، وأن اختيار الإمام تتم بطريقة الشورى أو أكثرية أهل الحل والعقد، وأنه لا يجوز أن تبقى الأمة الإسلامية دون إمام، وأنه إذا لم يعدل الحاكم الجائر يطالب بالاعتزال وإلا يجوز عزله بالقوة ولو بالقتل إذا لم يتسبب ذلك بفتنة أكبر، وأن معسكر السلطان الجائر من الإباضية أو غيرهم معسكر بغي، ولكن بلده بلد إسلامي، ولا يجوز الاعتداء عليهم إلا رداً لعدوانهم، وأنه يجوز تعدد الإمامات في المسلمين إذا اتسعت رقعة البلاد فتعسر حكمها بإمام واحد، أو إذا تقطعت أجزاء البلاد بعدو، وأنه لا تكون الدار دار إسلام إلا إذا كان السلطان إسلامياً، أي كان الوطن إسلامياً والأمة إسلامية والدولة إسلامية، ويصبح معسكر السلطان معسكر بغي إذا لم يحكم بالإسلام ، كما يصبح سلطان كفروشرك إذا كان الحاكم دولة مستعمرة كافرة، وتصبح دار كفر إذا كان السلطان كافراً والأمة مشركة والحكم مشركاً.

هذا من ناحية إقامة الخلافة أو الإمامة وأما من ناحية أصول علاقة الدولة مع الأفراد فإذا كانت الدولة إباضية فإنها تدعو الآخرين بالحسنى للمذهب الإباضي، وتتركهم لمذاهبهم إذا خضعوا لأحكامها ودفعوا الحقوق، لأنها ترى أن العدل يسع الرعية جميعاً عندما تعطيهم من الفيء والغنائم والصدقات كغيرهم، وتدفع عنهم الظلم وتحميهم في النفس والمال والأهل، وتعطيهم فرصة العمل حسب الكفاءة والمؤهلات، وفي نفس الوقت تؤدب من امتنع عن الواجب وتقاتل من أظهر الفتنة ولكن تتركه على حاله إذا اعترف بالدولة وخضع لأحكامها ولم يثر الفتنة.

وأما إذا كانت الدولة غير إباضية فإنهم يشاركونها في الجهاد لجميع المشركين ، ويدافعون عن الوطن معها إلا إذا كان المهاجم الإمامة الشرعية العادلة، وعند المشاركة في الأعمال لا يتولون ما يبطل حق أو يظهر معصية ، ولكن يتولون أعمال القضاء والإدارة التي لا تؤدي لمحظور ، لأنه لا تجوز طاعة الحاكم في معصية الله، لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ويخضعون لفقه الدولة المخالف لمذهبهم لأن المهم هو ما يطبق من عدالة الإسلام وليس المذهب المعين.

وأما بالنسبة للعلاقة الفردية فتجب مراعاة حقوق الوالدين وذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والصاحب والجار، كما تجب أداء الأمانة والوفاء بالعهد وإجارة المستجير وعدم قتال المعتزل بسلاحه وله الأمن والحماية، ولجميع المسلمين حق النكاح والميراث، وإمامة الصلاة، والصلاة على موتاهم ودفنهم ، وفي الذبائح والمقابر، ولا تحل غنيمة مال مسلم حل دمه لحد أوبغي ولا سبي نسائه، ولا يحل قذفه إذا علمت براءته، وتجب

الولاية في الله لكل مؤمن ملتزم والبراءة من كل مشرك أو عاص مصر على معصيته، وعندها ليس لـه الاستغفار مع الإصرار ولو كان غير مشرك، وإذا زنى رجل بامرأة حرمت عليه مؤبداً، وأخيراً لا هجرة بعد الفتح ولو لدار إسلام.

سيرته الفكرية :

إشتهر الإمام جابر بن زيد بمناقشات مع ا لفرق الأخرى في البصرة، فكان يلتقي بالخوارج من الأزارقة والنجدات والصفرية ويناقشهم في آرائهم لأنهم كانوا يحكمون على المسلمين عامة بالشرك واستباحة الدماء بينما الإباضية لا يرون ذلك مما يبعدهم عن الخوارج ويضعهم مع المعتدلين الذين يرفضون التطرف حقناً لدماء المسلمين. وقد عُرف عن خليفة جابر الإمام أبو عبيدة مسلم بأنه أقر من حارب من الإباضية مع إبن المهلب ضد الخوارج، كما يذكر الحارثي في العقود، كما تبرأ الإمام الربيع بن حبيب ممن قال من أتباعه بقول الخوارج في شرك أهل القبلة، كما ذكر الشماخي في السير، كما فنّد سالم بن ذكوان، الداعية الإباضي المشهور، آراء الخوارج كلها واحداً واحداً في سيرته وقال (ليس من رأينا بحمد الله الغلو في ديننا، ولا الغشم في أمرنا، ولا العدا على من فارقنا).

كما اشتهر عن الإمام جابر دفاعه عن مخالفيهم في الرأي من المسلمين ضد حركات التكفير والغلو، كما يذكر الدرجيني في الطبقات، مما سّهل نشر دعوته بين جميع المسلمين وخاصة أنه أجاز الزواج من المسلمين المخالفين، كما يذكر الشماخي في السير، كما أجاز الصلاة خلف من يخالفهم من المسلمين وأحل ذبائحهم وشهاداتهم وحرم قتل الخارجين منهم، ولا يتبع مدبرهم ولا يجهز على جريحهم، ولا يحل سبي عيالهم ولا غنمية مالهم، كما ذكر الأشعري في المقالات.

ويتحدث الدكتور هاني الطعيمات في كتابه (الإباضية مذهب لا دين) بالتفصيل عن آراء الإباضية في أحداث عهدي الخليفتين الراشدين عثمان وعلي رضي الله عنهما، وعن تعصبهم المذهبي، وعن موقفهم من المخالفين لهم من المسلمين، مما يجب الحرص على إزالته من بين المسلمين لتعود إليهم وحدتهم وتذوب هذه الخلافات الحادة الجارية فيما بينهم.

فرسالة زعيم الإباضية الظاهر عبد الله بن إباض إلى الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان التي تناقلتها كتب الإباضية القديمة والحديثة مثل السير والجوابات لمجموعة من أئمة وعلماء عُمان، ومثل كتاب العقود الفضية في أصول الإباضية للشيخ سالم بن حمد الحارثي، تلك الرسالة ينتقدون فيها الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه، ويحكمون عليه بالكفر، متأولين بعض النصوص القرآنية، وأنهم لذلك يبرأون منه وممن معه، ويعادونهم ويدعون قومهم لذلك، حتى كرر خالد بن قحطان أحد علماء عمان في القرن الثالث الهجري في سيرة من كتاب السير والجوابات تلك البراءة والعداء .

وهاهو أبو يعقوب الوارجلاني الجزائري، أحد علمائهم في القرن الهجري السادس، يكرر نفس الرأي في حق الخليفة عثمان رضي الله عنه بحجة أنه استعمل الخونة ، وضرب الأبشار، وبذر الأموال، وخان الأمانة في الدين، مع أن كل ذلك مما يمكن تفنيده. وهاهو أبو العباس أحمد بن سعيد الشماخي، أحد علمائهم المغاربة في القرن التاسع الهجري، يكرر ما ذكره إبن إباض والوارجلاني، وينسب إلى الصحابة الإشتراك في قتل الخليفة عثمان رضي الله

عنه، ويرى أن أهل الحق ، أي الإباضية، يرون أن تلك الفتنة كلها (مسألة دينية المحق فيها مأجور والمخطئ مأزور) .. وهاهو مهنا بن خلفان البوسعيدي، أحد علمائهم في القرن الثاني عشر الهجري، يدعو أتباع المذهب في كتابه لباب الآثار للبراءة من أهل أحداث ما حصل زمن عثمان وعلي رضي الله عنهما. وها هو في العصر الحاضر سالم الحارثي يكرر بأسلوب جديد بروايات يوردها إبن الأثير والطبري دون تحقيق صحة ما وجه لعثمان رضي الله عنه من نقد باتهام بعض الصحابة في عدم الرضا عنه أو في المشاركة في قتله، وأن الحارثي يؤكد تلك الروايات في كتابه العقود الفضية.. وأخيراً ها هو ناصر المسقرى، أحد كتابهم المعاصرين يخصص قسماً من كتابه الإباضية في ميدان الحق لبيان رأيهم في الخليفتين عثمان وعلي رضي الله عنهما ، مستشهداً بمحاضرة مفتي سلطنة عُمان حول موقفهم من الخليفتين، وتأكيد خطورة تصرفاتهما على الإسلام، وتنادي الصحابة إلى المدينة (لإنقاذ تقاليد الإسلام ..)

فكيف تستقيم هذه الأفكار الإباضية في حق عثمان بن عفان رضي الله عنه وهو ثالث الخلفاء الراشدون، وأحد السابقين الأولين ، وجامع القرآن الكريم، وصاحب الهجرتين، وزوج الإبنتين، وأصدق الصحابة حياء، ومشتري الجنة مرتين ؟!

ولكن الأحاديث الشريفة الكثيرة في حقه رضي الله عنه لم تقنع الإباضية وبخاصة الحارثي ليغيّر عقيدتهم في عثمان رضي الله عنه لاسيما مع تشكيكه في صحتها!

أما وأن الإباضية المعاصرين وعلى رأسهم الشيخ علي يحيى معمر ينتقدون ما كتب عنهم ومنهم، ويريدون الإنصاف والبعد عن التهجم والتجريح من الطرفين لتسد هذه الفجوة بينهم وبين إخوتهم في بقية المذاهب وذلك ليقف المسلمون جميعاً في وحدة واحدة أمام أعداء الإسلام، فلابد من وقفة نزيهة مع مؤرخيهم وكتاب مقالاتهم وسيرهم لنرى مدى حرصهم على ردم تلك الهوة بينهم وبين غيرهم.

فإذا عذرنا زعيمهم الظاهر عبد الله بن إباض فيما كتب لعبد الملك بأنه لعدم علمه بتفاصيل الأحداث لنقص التدوين التاريخي، أو لأي سبب آخر، مما يجعل ما كتبه مجرد وجهة نظر تحتمل الخطأ والصواب، فكيف نعذر الوارجلاني والشماخي في ترديد ما قاله زعيمهم من قبل؟! وكيف نعذر المعاصرين مع أنهم صرحوا بالرجوع إلى تاريخ الطبري، والكامل لإبن الأثير، والإمامة والسياسة لإبن قتيبة، والبداية والنهاية لإبن كثير ؟ !

إن المنصف للتاريخ الإسلامي وكتبه التي اشتملت على تلك الروايات يجد أن كتب الإباضية قد اختارت بعض تلك الروايات وأهملت غيرها، اختارت ما تدين عثمان رضي الله عنه وأهملت ما تقدح بتلك الروايات حتى يؤكدوا صحة ماذهبوا إليه فيما يلي :

١- أن رواية ابن الأثير المعتمدة لديهم لا تخلو من الضعف، وأن الطبري نسبها للزعم، وان ابن قتيبة في الإمامة والسياسة أكد أن علي رضي الله عنه قد قال (لا والله ما كتبت إليكم قط، فنظر بعضهم إلى بعض) مؤكداً نفي الزعم بأنه قد كتب للصحابة يستدعيهم للمدينة لمحاسبة عثمان رضي الله عنه، وأن إبن كثير في البداية والنهاية يؤكد التزوير على لسان الصحابة، ويذكر بأن عائشة رضي الله عنها قد أنكرت ما نسب إليها من الكتابة.

٢- أن ما ذكره الشماخي عن كتابة عثمان رضي الله عنه لبعض عماله بقتل بعض من قدم إليه وتأديب الآخرين كله تزوير على لسانه، وأن إبن قتيبة يذكر ذلك بوضوح عندما

(رأوا) غلاماً على بعير وهم على مسيرة ثلاث ليال من المدينة فسأله محمد بن أبي بكر عن حقيقة أمره فتلجلج الغلام حتى عرفه أحدهم بأنه لعثمان ، فسأله محمد إلى من أرسله ؟ فقال : إلى عامل مصر. فسأله : بماذا ؟ فقال : برسالة. فإذا هي إلى عبد الله بن أبي السرح، والي مصر، وفيها أمر بقتل محمد بن أبي بكر وفلان وفلان، ففزع القوم ورجعوا إلى المدينة وأطلعوا الصحابة على الكتاب ، فدخلوا على عثمان بالكتاب والغلام والبعير، فأكد لهم بالقسم بأنه ما كتب الكتاب ولا وجهه ولا أمربه ، فطلبوا منه أن يدفع إليهم بمروان ليعرفوا منه كيف يكتب ويأمر بذلك ، فرفض عثمان ذلك خوفاً عليه من القتل..

ويذكر إبن قتيبة أن علياً قد أمر ولديه الحسن والحسين أن يحرسا باب عثمان بسيفيهما ولا يسمحا لأحد بالوصول إليه، كما يذكر بأن الزبير قد بعث ابنه، وأن طلحة قد بعث إبنه، وأن عدة من الصحابة قد فعلوا ذلك حماية لعثمان رضي الله عنه.

ويذكر إبن الأثير في الكامل بأن عثمان قد حلف للمصريين عندما عادوا إلى المدينة بأنه ما كتب ولا أمر ولا علم، فصدقوه ولكنهم أصروا على أن يخلع نفسه، فرفض..

ويورد إبن كثير الحادثة في البداية والنهاية، وأن عثمان قد أكد لهم بأنه لم يكتب ولم يمل ولم يدر، وأن خاتمه قد زور عليه.

ويذكر الحافظ الذهبي الحادثة في تاريخ الإسلام ، وأن عثمان قد أقسم لهم بأنه ما كتب ولا علم ولا نقش الخاتم، فاستحلوا دمه..

ويعرض الطبري في التاريخ الحادثة بإيجاز ويذكر بأن عثمان قد أنكر علمه بالكتاب.. وكل هذه الروايات اتفقت على نفي عثمان العلم بأمر الكتاب، ولكن الحارثي لم يشر لذلك في العقود الفضية، ولم يشر غيره من كتابهم المعاصرين إلى ذلك ولو مجرد إشارة، فلماذا ؟ مع أن ذلك يهدم فكرة التحامل على عثمان رضي الله عنه ويلغي هذا الخلاف بين الطرفين والمذهبين.

٣ ـ تجاهل الإباضية جميعاً رواية التاريخ التي تؤكد دور إبن سبأ اليهودي في تلك الفتنة، وتتحدث عن تنقله في البلدان لتأليب الناس على عثمان رضي الله عنه، فيذكر الطبري في تاريخه تنقل ابن سبأ اليهودي في تلك السنة في البلدان الإسلامية لتضليلهم، وأنه قد بدأ بالحجاز ثم البصرة ثم الكوفة ثم الشام ثم مصر حيث قبلوا منه مزاعمه بالقول برجعة محمد عليه السلام، وبوصية علي رضي الله عنه، وظلم من أخذ الإمامة منه.. وأخذوا يذيعون هذه الأقوال بحجة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى شاعت في كل الأمصار..

وقد ذكر إبن الأثير في كتابه الكامل هذه الرواية، وذكرها إبن كثير في البداية والنهاية، فلماذا تجاهل كتّاب الإباضية ذكرها؟ ! فهل نسوا الناقمين الكائدين للإسلام وأهله، كما يقول الإمام محمد أبو زهرة في ذكر أسباب تلك الفتنة، وأن الطاغوت الأكبر لهؤلاء كان إبن السوداء؟ ! وأكد الدكتور الطعيمات وجود المغرضين المندسين بين أهل الأمصار من خلال ثلاثة أحداث :

الأول : ما ذكره الطبري في تاريخه وإبن كثير في البداية والنهاية من أن أهل مصر قد خرجوا سنة خمس وثلاثين للهجرة لعزل عثمان في المدينة من الخلافة، وأنهم كانوا أربع فرق بأربعة أمراء، وان الغافقي بن حرب كان عليهم جميعاً، وأنه أظهر للناس قصد الحج لا الحرب،

وكـان معهـم إبـن سبأ ، وكـانوا يريـدون توليـة علـي بـدلاً مـن عثمـان. وكذلك فعل أهل الكوفـة وعليهم عمرو بـن الأصـم، ويريـدون توليـة الزبيـر، وكذلك أهل البصرة وعليهم حرقوص بـن زهير ويريدون تولية طلحة. وقد لوحظ إخفاء كل جماعة لقصدهم عن أهل بلدهم، وتظاهرهم بالحج والطلب من عثمان ليعزل بعض عماله عليهم، وإخفاء من يريدون توليته بدلاً من عثمان والكيد للآخرين.

ورد علي وطلحة والزبير عليهم بالغلظة والطرد، مما يؤكد اختلاف مآربهم الشخصية، ومما يدل كما قال الدكتور خليفات بأن ثورتهم على عثمان لم تكن لمقاصد دينية بحتة، ولا موجهة ضد شخص عثمان، وإنما كانت دنيوية ولمقاصد تولي السلطة وضد قريش.

والثاني : أنهم بعد أن أظهر أهل مصر والبصرة والكوفة لأهل المدينة بأنهم راجعون إلى بلدانهم، وتفرق أهل المدينة، رجع الخارجون وأحاطوا بالمدينة ثم بدار عثمان رضي الله عنه، وأمروا الناس بلزوم بيوتهم دون أن يذكروا قصدهم، فسألهم الناس ومنهم علي رضي الله عنه عن سبب رجوعهم عن رأيهم، فذكروا لهم أمر الكتاب بقتلهم، وقال البصريون والكوفيون بأنهم رجعوا نصرة لإخوانهم أهل مصر، فاستنكر علي ذلك إذ كيف علم أهل البصرة والكوفة بما لقي أهل مصر وقد ساروا مراحل، وجزم لهم بأن هذا الأمر أبرم بالمدينة قبل سفرهم عنها راجعين. فلم يبالوا بانكشاف أمرهم قائلين : (فضعوه على ما شئتم، لا حاجة لنا في هذا الرجل، ليعتزلنا) ، كما ذكر الطبري في تاريخه وإبن الأثير في الكامل، وأنهم لم يصدقوا عثمان رضي الله عنه بنفي الكتابة والعلم وإصرارهم على عزله واستبداله. فقد كان الموقف كله مكيدة مدبرة قبل مجيئهم من أمصارهم.

والثالث : ما ذكره الطبري وإبن الأثير وإبن كثير من أن القوم قتلوا عثمان رضي الله عنه ثم نهبوا ما في بيته من مال، وأنهم كما قال إبن كثير لم يكن قصدهم قيام الحق وإنما الدنيا، فلماذا يا من تدافعون عنهم لم تذكروا هذه الحوادث لا بنفي ولا إثبات ؟ ! ثم لماذا تذكرون منها ما يوافق رواياتكم ؟ !

٤ ـ أن ما نسبه كتاب العقود الفضية إلى الصحابة بما فيهم علي وطلحة والزبير رضي الله عنهم من استحلالهم دم عثمان وحصاره، وأن محمد بن أبي بكر كان من جملة قتلته، قد اعتمد فيه على تاريخ الطبري والكامل لإبن الأثير، وأن هذه الأقوال كلها عارية عن الصحة : لأن الصحابة بمن فيهم علي وطلحة والزبير قد أرسلوا أولادهم لحماية عثمان، وأن الطبري يؤكد رد أهل مصر والبصرة والكوفة من قبل علي وطلحة والزبير قائلين لهم بأنهم ملعونون على لسان محمد عليه السلام، فهل يستحل دمه من يرسل أبناءه ليحموه ؟!

ثم لأن علياً وأم حبيبة كانا أول من أنجده بالطعام والماء، كما يروي الطبري، وأن أم حبيبة كادوا يقتلونها، وأن عائشة قد هربت لمكة بسبب ذلك، وأن علياً قد استنكر منعهم للطعام والماء، فبعث بثلاث قرب من الماء، كما ذكر كتاب الإمامة والسياسة، وأن طلحة والزبير قد لزما بيوتهما عندما علما ما حصل لعلي وأم حبيبة، فكيف يتهم الصحابة وأمهات المؤمنين بالمشاركة في الحصار ؟ !

ثم لأن إبن كثير يروي في البداية والنهاية بأن عثمان قد قتل وعلي غائب خارج المدينة، وأنه عندما علم بقتله قد أخذ يبكي حتى ظنوا أنه سيلحق به، وأنه قال : والله ما قتلت ولا أمرت ولكني غلبت ، كما روى طاوس ومجاهد عن إبن عباس. كما أكد كل من طلحة

والزبير وسعد بأنهم لم يقتلوا وأنهم ترحموا عليه وسخطوا على قاتليه ودعوا عليهم، كما روى الطبري وابن كثير.. فهل من يفعل ذلك يشارك في القتل والحصار ؟ !

ثم لأن إبن كثير وإبن قتيبة قد رجحا رواية عدم اشتراك محمد بن أبي بكر في قتل عثمان ودافع عنه في النهاية، ولأن إمرأة عثمان نفت لعلي مشاركته في القتل، فلماذا يتجاهل كاتب العقود الفضية هذه الروايات ؟ !

ومن ناحية أخرى تؤكد الروايات التاريخية بأن عثمان قد أصر على الصحابة الآخرين الذين هبوا لنصرته بألا يقاتلوا حرصاً على عدم سفك دماء المسلمين بسببه، وأنه أمرهم بذلك قائلاً (أنتم في حل من بيعتي ، لا أحب أن يقتل فيّ أحد) . وروى إبن قتيبة وإبن كثير بأنه توجه لمن في الدار من المهاجرين والأنصار وهم قرابة سبعمائة قائلاً (أقسم على من لي عليه حق أن يكف يده وأن ينطلق إلى منزله)، وقال لرقيقه (من أغمد سيفه فهو حر)، وأن القتال قد برد في الداخل عكس الخارج بسبب استسلام عثمان لأمر الله لأنه رأى في المنام رؤية دلت على قرب أجله، وأنه قال (رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في المنام وقال لي : يا عثمان أفطر عندنا)، فأصبح صائماً وقتل من يومه.. وأكدت روايات في تاريخ الطبري، وفي الكامل لإبن الأثير ، وفي تاريخ الإسلام للحافظ الذهبي ما ذكره إبن قتيبة وإبن كثير، وذكروا بأن اشتداد الأزمة في الخارج كان لخوف الناس من وصول نجدة من الشام لعثمان تضيّع عليهم الفرصة، فأشعلوا النار بباب عثمان وتسوروا على عثمان وهاجموه وقتلوه.

وكل هذه الأدلة تؤكد عدم اشتراك الصحابة في قتل عثمان أو أمرهم أو تقصيرهم في حمايته والدفاع عنه، مما يفرض على الإباضية التخلص من اتهام الصحابة بذلك، كما أنها تفرض عليهم التخلي عن الحكم عليه بأنه كافر مرتد، وإمام ضلالة، وخائن أمانة، ومسرف مبذر، ومن أهل البغي المستحقين للقتل ، وممن يجب التبرؤ منهم، وأول من فرق كلمة المسلمين وشتت شملهم..

فماذا فعل عثمان حتى استحق هذه الأحكام؟ فهل ما فعله عن اجتهاد منه، أو له فيه عذر مقبول، أو ندم عليه، تستحق هذه الأحكام؟ فتسارع الأحداث منعه من تنفيذ ما وعد به من إصلاح، كما ورد في تاريخ الطبري، وكامل إبن الأثير، وتاريخ الذهبي، والبداية والنهاية لإبن كثير.

وروي بأنه قد أخبر الصحابة بما علمه من القادمين من مصر، وأنهم يصرون على الرجوع للناس ليؤكدوا لهم بأن عثمان قد أقر بأفعاله وأنه لم يتب عنها، ثم يعودون كحجاج لخلعه وإلا قتله، فقال له الصحابة : أقتلهم لأن الرسول عليه السلام قال (من دعا إلى نفسه أو إلى أحد وعلى الناس إمام فعليه لعنة الله فاقتلوه) ولكنه أصر على العفو عنهم، واستعرض للصحابة الأفعال التي أخذها عليه أولئك القوم، وأشهدهم على صحة موقفه :

أنه أتم الصلاة في السفر، وكان ذلك لأنه تزوج في مكة فأتم الصلاة،

وأنه حمى الحمى دون الناس، وكان ذلك لصدقات المسلمين ولم يمنع أحدًا منها ،

وأنه كان أكثر الناس نعماً ودراهم قبل إمامته ، ولكنه الآن لا يملك غير بعيرين لحجه،

وأنه جعل القرآن واحداً بعد تعدد، وأنه حرق الكتب الأخرى، وأنه في ذلك تابع،

وأنه رد الحكم بن أبي العاص، وقد رده الرسول عليه السلام بعد أن سيره،

وأنه ولى رجلاً سوياً عدلاً وإن كان شاباً، وقد ولى الرسول عليه السلام أسامة بن زيد ،

وأنه كان يحب قومه بني أميّة، وأن الرسول عليه السلام كان يحب قومه قريش،

وأنه أعطى عبد الله بن أبي السرح خمس الفيء، وقد رجع عنه مع أن أبا بكر وعمر فعلا مثل ذلك،

فعثمان إذن لم يترك القوم دون أن يدافع عن نفسه، ويكشف لهم هو وعلي بن أبي طالب عن الحقيقة، وأن أهل المدينة من المهاجرين والأنصار قد سمعوا ذلك كله وعلموه ووافقوه على كل ما قال.

فمن أرادوا الفتنة بين المسلمين ساروا بالفعل في تنفيذ خطتهم كما سبق بيانه حتى قتلوا الإمام عثمان رضي الله عنه لمآرب دنيوية. ولا شك أنه لو كان حازماً مع دعاة تلك الفتنة لحسم الخلاف قبل وقوع الفتنة وهو خليفة المسلمين وإمامهم وله كامل المسئولية في كل ما فعل، بشهادة الصحابة على صحة كل ما فعل.

والقول بأنه ولى الأمراء الخونة والظالمين والفاجرين كالوليد بن عقبة ، وعبد الله بن أبي السرح الذي أعطاه خمس الفيء إن فتح الله أفريقية على يديه، وأن العطاء ذاك لم يكن بدعاً لأن الرسول عليه السلام كان من قبله قد وعد سراقة بن مالك بسواري كسرى، وبالرغم من هذا إلا أن عثمان قد تراجع عنه عندما خشي من الفتنة بين القائد والجند في أفريقية وانتهى الأمر. وأما توليته لإبن أبي السرح بدلاً من عمرو بن العاص على مصر فكان لشكوى الناس من هذا فعزله وولى ذلك محله مع ما كان لجماعة ابن السوداء من أثر في تلك الشكوى. وأما استعماله للوليد بن عقبة على الكوفة فقد استعمله عمر بن الخطاب على عرب الجزيرة، ثم لكيدهم ضده لأنه قتل أحدهم بأمر من الخليفة فزعموا أنه قد شرب الخمر ولعب بالسحر، وكل ذلك من كيد الكائدين كما روى الطبري وإبن الأثير، وأن عثمان قد أخذ بشهادتهم لحسم الأمر وأقام عليه الحد وعزله عن الكوفة، فهل من سبب بعد ذلك لذكر الإباضية لهذا الأمر ؟

وأما الزعم بأنه قد نفى جماعة من المسلمين من بلادهم، فهذا النفي من العقوبات الشرعية التي لو أوقعها ولي الأمر كان له على من يستحقها. فما رواه إبن كثير بأن عثمان قد أبعد بعض أهل البصرة إلى الشام وإلى مصر لأنهم كانوا يثيرون الفتنة، فهذا مما له أن يفعله. وأما قصة أبي ذر فقد روى الذهبي في تاريخ الإسلام عن أم ذر (والله ما سير عثمان أبا ذر ، تعني إلى الربذة، ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له : إذا بلغ البناء سلعاً فأخرج منها)، وذكر الطبري في تاريخه بأن أبا ذر قال لعثمان عندما قدم المدينة من الشام ورأى البناء قد بلغ جبل سلع: (فتأذن لي في الخروج، فإن المدينة ليست لي بدار؟ فقال : أو تستبدل بها إلا شراً منها؟ قال : أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أخرج منها إذا بلغ البناء سلعاً، قال : فانفذ لما أمرك به. قال فخرج حتى نزل الربذة فحط بها مسجداً، وأقطعه عثمان صرمة من الإبل (ما بين العشرين والثلاثين) وأعطاه مملوكين وأرسل إليه: تعاهد المدينة حتى لا ترتد أعرابياً، ففعل . ويروي الحافظ الذهبي أن أبا ذر قال لعثمان : والله لو أمرتني أن أحبو لحبوت ما استطعت .

وأخيراً لابد من التذكير بثلاثة أمور : بأن عثمان رضي الله عنه من العشرة المبشرين بالجنة، فلا يجوز ذمه بأي وصف، وأن كل ما صدر عنه أو بعض ولاته من الاجتهادات لرعاية الرعية، وأنه بلا شك قد قتل مظلوماً بمؤامرة دبرها أعداء الاسلام لهدم الخلافة الإسلامية وتمزيق الأمة الإسلامية، مما يجب معه الكف عن الحديث والكتابة عنه.

هذا بالنسبة لأفكار الإباضية بحق الخليفة الراشد الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه مما كانوا يرددونها منذ زعيمهم الظاهر عبد الله بن إباض، والتي كان يأخذها عن مؤسس مذهبهم المستور جابر بن زيد، مما جعلنا نوردها بمزيد من التفصيل هنا، راجين أن يكون في ذلك ما يسد هذه الثغرة بل الفجوة بين الإباضية والمذاهب الأخرى.

وتحقيقاً لهذا الهدف لابد من وقفة مشابهة مع أفكار الإباضية بشأن الخليفة الراشد الرابع علي بن أبي طالب رضي الله عنه وما وقع في عهد حكمه من أحداث.

ولنبدأ بوقعة الجمل :

فعندما توجه طلحة والزبير وعائشة رضي الله عنهم من مكة إلى البصرة لطلب دم عثمان، وبدأوا بمن فيها من قتلة عثمان، منعهم عثمان بن حنيف عامل البصرة من الدخول حتى يحضر أمير المؤمنين علي رضي الله عنه، وكان حكيم بن جبلة، أحد قتلة عثمان، على الخيالة التي منعتهم، فلم ينتظر وأنشب القتال الذي اضطرهم للتداعي للصلح لكثرة القتلى والجرحى، ولكن القتال عاد مع دخولهم البصرة لتصدي جماعة الزط لهم، وأهانوا عثمان بن حنيف فاستنكر طلحة والزبير ما حصل له، وخلت عائشة سبيله، فأسرع حكيم بن جبلة لنصرته بجيش فيه أربعة من قتلة عثمان أحدهم حرقوس بن زهير الذي فر من القتال وقتل حكيم، وأسرع علي إلى البصرة ليمنع القتال، واتفقوا على الصلح وترك الحرب. ولكن مثيري الفتنة في زمن عثمان أخذوا برأي إبن السوداء وهاجموا جيش أهل البصرة ليلاً فوقعت الفتنة بين أهل البصرة ومعهم طلحة والزبير وعائشة وبين أهل الكوفة وفيهم علي وجيشه، وكادت تقتل عائشة لولا أنقذها علي بحمل هودجها بصحبة أخيها محمد بن أبي بكر داخل البصرة ثم إعادتها إلى مكة وهي تثني على علي بأنه من الأخيار وتلوم نفسها لخروجها. ثم صلى عليّ على القتلى جميعاً بما فيهم الزبير الذي قتله غيلة عمرو بن جرموز بأمر من الأحنف بن قيس، فبشره علي بالنار على فعلته، وبما فيهم طلحة وقال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : (طلحة والزبير جاراي في الجنة) كما أورده الترمذي في صحيحه.

فلماذا أغفلت الإباضية ذكر وقعة الجمل في كتبها ولم تذكر منها إلا ما يقدح بطلحة والزبير ومن معهما كفئة باغية ؟ ! فهل هذا الذكر يزيل الجفوة بين الإباضية وغيرها من المذاهب ؟ !

ثم نأتي لوقعة صفين :

توجه جيش الإمام علي رضي الله عنه إلى الشام ليلزم معاوية بن أبي سفيان بمبايعته، فدارت بينهما معارك انتهت بهزيمة جيش معاوية لولا خديعة رفع المصاحف على الرماح مما أوقف أهل العراق عن القتال ولم يستجيبوا لتحذير علي من الخديعة، ثم أصروا على إسناد التحكيم لأبي موسى الأشعري عن علي رغم معارضته، وأسند معاوية الأمر لعمرو بن العاص وأجلت جلسة التحكيم إلى رمضان، فاعترض عروة بن جرير التميمي : أتحكمون في دين الله

الرجال ؟ ! وردد كلمة (لا حكم إلا لله) جماعة من القراء من أصحاب علي، فسمّوا بالمحكّمة، كما ورد في الكامل لابن الأثير.

ورجع جيش معاوية إلى الشام، وانقسم جيش علي إلى قسمين : قسم يرى التحكيم وقسم يعارضه ، فناظرهم إبن عباس بطلب من علي أولاً فرجع بعضهم، وناظرهم علي، وذكّرهم بما قاله لهم بأن القوم ليسوا أصحاب دين، وأنه حكم القرآن ولم يحكم الرجال، فأصروا عليه أن يتوب من التحكيم كما تابوا هم وإلا فهم مخالفون.

وعندما جاء موعد التحكيم اجتمع الحكمان واتفقا على عزل علي ومعاوية عند جلسة التحكيم، وجعل الأمر شورى بين الناس، ففعل ذلك أبو موسى ولكن عمرو ثبت معاوية، فتصايح الحكمان وتفرق الناس ورجع معاوية وجيشه إلى الشام، وأدرك أبو موسى أنه خدع فاستحيى من علي وذهب إلى مكة وأخبر إبن عباس علياً بما حصل.

واشتد أمر القراء الذين سموا بعدها بالخوارج، وأصروا أن يتوب علي من التحكيم ليذهبوا معه لمقاتلة معاوية، فرفض وحملهم مسئولية كل ما حصل وأنه حذرهم من ذلك، ولكنهم أصروا على موقفهم واعتزلوا الكوفة، وكاتبوا أهل البصرة ، واجتمعوا في النهروان وبايعوا عبد الله بن وهب الراسبي أميراً عليهم.

وأما علي فقد رفض حكم الحكمين ، ودعا الناس لجهاد جيش معاوية، ولكنهم رفضوا الخروج معه، وحكموا عليه بالكفر إن أصر على التحكيم ولم يتب منه، وأنهم سيحاربونه. وأرسل إليهم الحارث بن مرة العبدي ليستوضحهم خبر قتلهم بعض المسلمين فقتلوه، فقرر عليّ قتالهم قبل الشام، ورفضوا تسليم علي قتلة أولئك المسلمين، وأصر جمع منهم على قتال عليّ وأنصرف جمع آخر رفضاً للقتال. ودار القتال فقتل الراسبي وحرقوص من أمرائهم، وصلى عليهم علي ودفنهم وقال بإنهم ليسوا بمشركين ولا منافقين وإنما (إخواننا بغوا علينا، فقاتلناهم ببغيهم علينا) كما ورد في البداية والنهاية لإبن كثير وفي الكامل لإبن الأثير.

ورفض أهل العراق الخروج مع علي إلى الشام، مما قواهم وأضعف خصومهم. وفي السابع عشر من رمضان سنة أربعين للهجرة استشهد علي رضي الله عنه بضربة من إبن ملجم بينما شفي معاوية من جرح إليته ولم يقتل عمرو بن العاص لمرضه وقتل خارجة بن أبي حبيبة بدلاً منه لأنه خرج للصلاة بالناس.

هذه هي أحداث وقعة صفين فما هي قضايا الخلاف التي نشبت بشأنها ؟ إنها أربعة :

<u>الأولى</u> : موقف أهل النهروان من التحكيم وما ترتب عليه : بعد أن قبلوا التحكيم تابوا عنه وطالبوا علياً بذلك ليقاتلوا معه وإلا قاتلوه. وإذا أخذ بالقول بأن القراء من أهل النهروان رفضوا التحكيم أصلاً فإن عامة أهل العراق قبلوه. ولو سلمنا بهذا الافتراض فإن سورة الحجرات تفرض الصلح بين أي طائفتين من المسلمين تبغي إحداهما على الأخرى، صلحاً قبل القتال وآخر بعده، بشرط مرافقته بالتقوى والتراحم لتدوم وحدة المسلمين. وأما الشورى والاختيار بين المسلمين في أمر تولي الحكم فقد خالفها الإباضية عندما إختاروا الراسبي إماماً لهم دون عودة لأحد من المسلمين لا في العراق ولا غيرها ، فاختيارهم الراسبي بدلاً من الإمام علي هو في الحقيقة مجرد رئيس لهم وليس إماماً للمسلمين ، ناهيك عن أن عليا قد أرغم على قبول التحكيم بشأن طلبهم دم عثمان وطلبه المبايعة له وليس لتقرير من هو الخليفة حتى يستدرج أبا موسى لهذه المسألة ويختاروا هم خليفة له .

والثانيـة : وجـود عـدد مـن الـصحابة فـي صـفوف أهـل النـهروان: ذكـر الـشيخ نـاصـر السابعي فـي كتابـه الخـوارج والحقيقـة الغائبـة أن اثنـى عشر صحابياً كـانوا مـن أهل النـهروان منـهم ثلاثـة معروفين وتسعة ليسوا من أكابر الصحابة مما لا يسمح باستغلال تثبيت صحـة فعل أهل النـهروان نـاهيك عن أن العلامـة السالمي لا يرى في كتابه (شرح طلعة الشمس فـي أصـول الفقه) بأن قول الصحابي حجة على غيره وإلا لما وقع بينـهم أي خلاف في المسألة الواحدة.

والثالثة : نسبة الكفر إلى عدد من الصحابة والبراءة منـهم : فإنـهم ينـسب إليـهم تكفير من قال بالتحكيم، وأنـهم تابوا عن ذلك الكفر وطلبوا من علـي أن يتـوب عنـه ليطيعوه. والملفت للنظر أن الشيخ السابعي قد شكك في كل الروايـات التـي طلبـوا فيهـا مـن الإمـام علـي الإعتـراف بالكفر بقبول التحكيم بحجة أنـهم لم يستخدموا لفظ الكفر على مخـالفتهم بهـذا المعنـى وإن قـالوا لإبن عباس (كفرت وأشركت) وهم يعلمون تماماً معنى هذه اللفظة وغيرها من ألفـاظ القرآن. وعليـه فـلا حاجـة للجـوء لهـذا المعنـى للتخلص مـن تكفيـر مـن قـال بـالتحكيم مـن الـصحابة لأن إصرارهم على توبة من قـال بـالتحكيم يكفـي بغض النظر أن للكفر معنيين أو قسمين همـا كفـر الجحود وكفر النعمة، والأول للشرك والثاني للنفاق.

وأما الولاية والبراءة في حق الصحابة فإنـها تعني عدم تولي من تجب البـراءة منـه مـن مرتكبي الكبيرة المصرين عليها بحجة أنـهم من أهل النار، ووجوب تولي أهل الجنـة المـؤمنين، وهم يوجبون البراءة ممن يخالفهم والتوقف عمن لا يعلمـون أمـره. وعليـه فمن يعتبرونـه مـن الصحابة قد كفر منكراً أو رافضاً لحكم من أحكام الله تعالى حسب تـأويلهم فهـو كـافر كفـر شرك تجب البـراءة منـه..

وهم لا يرون عدالة وطهارة الصحابة على العموم قبل الفتنة وبعدها وإنما يرون أن مـن وافق الخـارجين على عثمان كما كان عليه أهل النـهروان فهـم علـى حق وغيرهم علـى ضـلال ، كما قال السالمي في طلعة الشمس، ويؤكد ذلك الشيخ الـوارجلاني، ولـذلك فهـم يـرون البـراءة من عثمان وطلحة والزبير وعلـي رضـي الله عنـهم كمـا يـرون البـراءة مـن معاويـة وعمـرو بـن العاص وأبي موسى الأشعري والحسن والحسين لتسليم الإمامة لمعاوية، ولا يرون البراءة من أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها بحجة أنـها تابت. وأما من اعتزل الفتنـة مـن الـصحابة كعبـد الله بن عمر وسعد بن أبـي وقـاص فهـم موضـع شـك فـلا ولايـة لهـم، ولكـن اختلفـوا فـي البـراءة منـهم فمنـهم من توقف ومنـهم من تبرأ منـهم.

وهنا لابد من عدم تكفير أولئك الصحابة لأن ما صدر عنـهم لا يخـرجهم مـن الإسـلام إلـى الشرك، ورب العالمين وصف الطائفتين بالإيمان، وهم قد عرفوا بالجهاد مع النبـي والحـب لــه، مما يفرض تجنب التطاول عليهم ولا سيما أن تخصيص عموم أحاديث فضائل الـصحابة لا يقـف عنـد أحداث الفتنـة بـل يـشملها ومـا قبلهـا ومـا بعدهـا، وأن مـا أطلقـه الإباضـية مـن كفـر النعمـة ولـيس كفـر الـشرك علـى الـصحابة ، كمـا قـال الـشيخ الحـارثي وكـرره الـشيخ نـاصـر المـسفري يتنـاقض مـع مـاروي عـن علمـائهم مـن العبـارات الـصريحة الواضـحة، فـإبن إبـاض يؤكـد الكفـر الصريح بحق عثمان رضي الله عنه وليس كفر النعمـة ، كمـا أكـد ذلـك خـالـد بـن قحطـان، وكـرره الوارجلاني في حق طلحة والزبير ..

وأما بعض مفكري الإباضـية الجـدد كعدون جعلان، ونـور الـدين الـسالمي، وابـو اسـحق ابراهيم أطفيش، وبيوض إبراهيم، وأبو اليقظان إبـراهيم، وعلـى يحيـى معمـر، وأحمـد بـن حمـد

الخليلي، فإنهم يرون بأنه لا فائدة من بحث تلك الأحداث السابقة، لأن ذلك يزيد من تشتيت الأمة، وهذا ولاشك الرأي الحق لو كان جميع المعاصرين منهم يقولون به.

وعليه فلا بد من تحقيق جميع كتب تراث الإباضية وإعادة طباعتها بشكل لا يسيء لأحد من الصحابة، كما أنه لا بد من إعادة النظر في مسألة البراءة من الصحابة، وتربية النشء على حبهم جميعاً وعدم التفريق بينهم.

والرابعة : نسبة إبن ملجم للخوارج : حاول أحمد بن سعود السيابي في تحقيقه لكتاب السير للشماخي أن يقول بأن إبن ملجم قد أقحم في أهل النهروان، وأن الأشعث بن قيس المندس على جماعة الإمام علي لصالح معاوية هو الذي دبر مؤامرة قتل علي، وأن السابعي يعتمد على السيابي وعلى بعض المعاصرين من عباس العقاد وطه حسين وبعض المستشرقين الذين يبرؤون الخوارج من دم علي، وأن عمل إبن ملجم كان فردياً مستقلاً، وأنهم يؤكدون عدم رضى الإباضية عن مقتل الإمام علي. فماذا نفعل بالروايات التاريخية التي تنص صراحة على تدبير إبن ملجم قتل الامام علي، والتي تؤكد عدم صلته بمعاوية الذي كان مستهدفاً بالقتل في نفس الليلة، والتي تذكر أن إبن ملجم قد تزوج وهو في طريقه للقتل من امراة قتل أبوها وأخوها في النهروان، والتي تؤكد أنه من الخوارج سواء كتاب نقد الرجال للذهبي وكتاب لسان الميزان لإبن حجر العسقلاني. وأما قول ناصر السابعي بعدم رضى الإباضية عن مقتل الإمام علي، وأنهم لا يمدحون إبن ملجم، فهذا يناقض كتبهم مثل السير والجوابات الذي يكرر ذلك في أكثر من سيرة.

وكم نتمنى على معاصري الإباضية ممن لم يتعصبوا كناصر السابعي وصالح الصوافي أن يحققوا ليس فقط عمل إبن ملجم ليجعلوه فردياً ويبرئوا الإباضية من اغتيال الإمام علي رضي الله عنه وإنما كل تلك الروايات المتحاملة على جميع الصحابة.. كما نتمنى عليهم إعادة طباعة كتبهم القديمة ونشرها كتراث يجب المحافظة عليه مما يظهر عدم صلتهم بالخوارج وخطأ ما نسب إليهم من ذلك.

وقبل أن ننتهي من هذه الوقفة مع السيرة الفكرية لابد من استكمالها بنقطتين مهمتين لإزالة تلك الفجوة بين مذهب الإباضية والمذاهب الأخرى وهما : التعصب المذهبي والتهجم على الآخرين :

أما التعصب المذهبي فهو ظاهر في كتب الإباضية القديمة والحديثة : فإن كتاب (غرس الصواب في قلوب الأحباب) لمشايخ دار القرآن بسلطنة عمان يقول بأن (المذهب الإباضي هو مذهب النبي صلى الله عليه وسلم الذي نزل بن جبريل عليه السلام عن اللوح المحفوظ، عن رب العزة جل ثناؤه.. فمن شك في المذهب الإباضي فقد شك في الدين كله، ومن قدح في الإباضية فقد قدح في أصحاب رسول الله).. فهل نزل جبريل عليه السلام، يا مشايخ دار القرآن الكرام، بالقرآن الكريم أم بمذهب إبن زيد، وهل من تساوي بينهما، وهل كان النبي على مذهب إبن زيد، وهل جاء بهذا المذهب؟ ! فلماذا هذا التعصب.. والتقديس .. والتنزيه المذهبي ؟

وإن كتاب (لباب الآثار) لمهنا بن خلفان البوسعيدي، أحد علماء عُمان في القرن الثاني عشر الهجري، يقول (فلا تك في مرية من الدين الإباضي، لأنه الحق العلي، وأنه هو

الدين القويم والصراط المستقيم، لا نرضى به بدلاً ولا نبغي عنه حولاً ..) فهل الإباضية دين أو مذهب ، وهل المذهب أكثر من أحكام شرعية إجتهادية يحتمل صاحبها الصواب والخطأ ؟

وإن كتاب (العقود الفضية في أصول الإباضية) للشيخ سالم الحارثي يقول بأن العلامة أبا الحسن علي بن محمد البياني من علماء القرن الرابع بعمان قد قال بأنه فحص الأديان ظاهراً وباطناً فلم يجد ديناً أصفى من ديننا، ولو علمنا غيره خيراً منه لما سمحنا لجهنم بأنفسنا..

فبالتأكيد إنه لا يقصد أن الإباضية دين وليس بمذهب، وأن المذاهب الأخرى تسمح بما أسماه بالقاذورات من زنا وسرقة وشرب خمر بينما لا تسمح بذلك الإباضية، وأن حصر كلمة (أمتي) في الحديث الشريف (لا تجتمع أمتي على خطأ) على الإباضية.. فلم هذا التعصب حتى في التفسير ؟ !

وإن كتاب (إزالة الوعثاء عن أتباع أبي الشعثاء) للشيخ سالم بن حمود السيابي يقول (ولا أن الإسلام والإيمان بمعناهما لم يبقيا في مذهب ما على أصولهما الصحيحة إلا في مذهب الإباضية ، لأن الإباضية لا يزالون يصارعون الزعامات التي تكون مخالفة للحق ومناوئة للعدل..) ، فهل وصف علماء الشريعة من غير الإباضية بالسوء والإفساد من الحق والعدل ؟ ! وهل المذهب الإباضي وحده الصحيح في أصول الإسلام والإيمان ؟ ! وهل هذا من النزاهة والحق أم من التعصب ؟ !

وعندما نقرأ كتب (الإباضية بين الفرق الإسلامية) للشيخ علي يحيى معمر، (وأن هذه أمتكم ..) للشيخ محمد الشيخ بلحاج، و(نبذ التعصب المذهبي) لمفتى سلطنة عمان الشيخ أحمد الخليلي، نجد دعوة لنبذ التعصب المذهبي ولكنها للأسف لا تقف عند هذا الحد بل تعود وتدافع عن المذهب الإباضي وتخطئ غيره وتدعو للثبات على آرائه وأحكامه، فهل هذا من الإنصاف لقوة أدلة أي مذهب، وهل استنكار التقليد بين المذاهب ، كما فعل الشيخ السيابي، من نبذ التعصب المذهبي ؟ !

وأما التهجم على من خالف الإباضية فإنه ظاهر لدى علمائهم القدماء والمعاصرين، مما يقتضي التخلص من ذلك لإزالة الهوة بين المذهب الإباضي وغيره.

فكتاب (الإباضية في ميدان الحق) للشيخ المسفري يقول بأن لغير الإباضية في الدولة الإباضية جميع الحقوق والواجبات إلا الولاية والحب في الله. ويقول كتاب (الإباضية بين الفرق ..) للشيخ علي معمر بأن غير الإباضي لا حق له في الاستغفار حتى أنهم يعلمون أطفالهم في مدارس سلطنة عمان صلاة الجنازة ولا يستغفرون إلا للميت الإباضي.

وكتاب (لباب الآثار) للشيخ مهنا البوسعيدي يصرح بأن مخالفيهم (هالكون ، كفار نعمة، منافقون ظالمون ..) ويقول (وإن مات على غير الدين الإباضي فهو في النار قطعاً..) وهذا هو رأي الشيخ أحمد بن مداد الإباضي، وأما الشيخ جاعد بن خميس الخروصي فإنه يقول في نفس الكتاب (فلا تك في مرية من الدين الإباضي لأنه الحق العلي.. أبى الله أن يكون الحق في غير الدين الإباضي ..) ويقول (من مات على خلافه فليس له في الآخرة إلا النار وبئس المصير ..). وأما الشيخ عبد العزيز بن إبراهيم الثميني فإنه يقول في كتابه (شرح النيل وشفاء العليل) فإن على الإباضي (فرز دينه كفرز طريق داره، والشاك في كونه صواباً ودين

مخالفينا خطأ منافق ولو منّا ، ولا يشم رائحة الجنة ولو صلى حتى يخرج عظم جبهته، أو صام الدهر وتصدق بلا غاية).

فليت العلماء المعاصرون بدلاً من أن يقدموا لتلك المؤلفات دون إنكار أن يقوموا بإعادة دراستها وطرح تلك الأقوال المثيرة للفرقة مع المذاهب الأخرى ولا سيما بإعادة النظر في فكرة (الولاء والبراء) فلا يحصرون ولايتهم بمن على مذهبهم دون غيرهم ولا يتبرأون ممن خالفهم.. والأخطر من ذلك ما قاله الإمام الجيطالي في كتاب بهذا العنوان بأن التبرؤ من أئمة الإباضية يوجب البغض والعداوة حتى يتوب ويرجع، وأنه (إن خرج من مذهب المسلمين – أي مذهبهم – وخالفهم وطعن في مذهبهم وعابه فقد حل قتله واغتياله ..)، وقد ردد هذا القول بالقتل الشيخ عبد العزيز الثميني في كتابه (شرح النيل وشفاء العليل) ، كما أكد هذا المعنى قطب الأئمة أطفيش في شرحه لأقوال الشيخ الثميني حتى قال بأن كل من دعا إلى مذهبه المخالف للإباضية أو مدح غير أئمتهم فهو طاعن حلال الدم. ويظهر في الوقت الحاضر وهم في مرحلة الكتمان كما يقولون الإكتفاء بالتنكيل بمخالفيهم، فالغلاة منهم أو بعض المتنفذين منهم لايترددون في الأذى بمخالفيهم كعزلهم من وظائفهم أو سجنهم أو تشويه سمعتهم في مجتمعهم..

وفي الختام لابد من طرح هذه الأفكار بعيداً من بين المذاهب الإسلامية من منطلق أن الكل يخطئ ويصيب إلا الأنبياء المعصومين ، ولابد من تجنب التأويلات البعيدة للنصوص الشرعية والتقيد بقوة الدليل لا بشبهة الدليل لأن في ذلك التخلص من عوامل الفرقة بين المسلمين التي لا يستفيد منها إلا أعداء الإسلام والمسلمين وهم الآن قد باشروا الحرب الدموية على الإسلام وأهله باسم الإرهاب، كما باشروها بالإيقاع بين المذاهب الإسلامية ولاسيما ما يظهر بين السنة والشيعة..

سيرته العقائدية :

يرى الإباضية أن الإيمان يشمل الاعتقاد بالقلب والقول باللسان والعمل بالجوارح، فلا بد للمسلم أن يقر بأن ماجاء به الرسول محمد عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام حق من عند الله تعالى، وأن يشهد بالتوحيد لله تعالى، ويشهد بأن محمداً عبد الله ورسوله، وأن ينزه الله تعالى بشكل مطلق عن كل تشبيه ويؤول كل ما يوهم بالتشبيه ليبتعد عنه تماماً، وأن يثبت لله تعالى الأسماء والصفات كما أثبتها لنفسه مع الإعتقاد بأنها ذاتية وليست زائدة فيها ولا قائمة بها ولا حالة فيها لأنه لو زادت فيها للزم الحلول ، ولو قامت بها أو زادت عن ذاته للزم التبعض ، ولو حلت فيها أو زادت عليها للزم الإفتقار، كما قال أيضاً ناصر بن سالم الرواحي الإباضي.

ويرون من كمال الإيمان أن يكون بالقدر خيره وشره من الله تعالى، وأنه تعالى يخلق الأفعال والإنسان يكتسبها، وهذا ما يقول به أهل السنة الذين يقعون في الجبرية بهذا القول وإن تهربوا من المعتزلة القائلين بأن الإنسان يخلق أفعاله. ويرون بأن الله تعالى صادق في وعده ووعيده، فإما الخلود في الجنة أو النار، لأن الناس إما مؤمن وإما كافر، وأما المنافقون ففي النار خالدون. ويرون أنه من الشرك إنكار المعلوم من الدين بالضرورة كإنكار شيء من القرآن، وهم يلتقون في ذلك مع المذاهب الأخرى، ويرون أن الصراط المستقيم يوم القيامة

ليس كما تقول المذاهب الأخرى هو طريق محسوس فوق جهنم أدق من الشعرة وأحد من السيف وإنما هو طريق الإسلام الصعب التمسك به في خضم الحياة وليس في الآخرة، ويرون وجوب محبة المطيع لله وبغض العاصي لــه، كما يرون أن التوبة تغفر الكبائر وأن اجتناب الكبائر يغفر الصغائر، كما يرون وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن للرسول عليه وآله السلام شفاعة كبرى يوم القيامة بمغفرة السيئات وصغرى بزيادة الدرجات ، ثم للأنبياء ثم للمؤمن الطائع فقط ، وأن حجة الله تعالى تقوم على خلقه بالرسل والكتب، وأن الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع وليس العقل أو الهوى، ويرون أن مرتكب الكبيرة منافق وليس بمشرك كما تقول الخوارج، وأنه لن يدخل الجنة مع الإصرار وعدم التوبة، ويرون كما يقول محسن بربر في الإباضية أن القرآن كلام الله كما يقول الشيخ خميس الرستاقي، وهو وحيه وكتابه المنزل على نبيه محمد عليه السلام، وهو من علمه تعالى، وهو غير محدث ولا مخلوق مع أن الدكتور احمد مجلى يقول في دراسته للفرق بأنهم التقوا مع المعتزلة بالقول بخلق القرآن، وهذا قول المغاربة منهم كما يقول بجاز بكير، ويرون بأن رؤية الله تعالى مستحيلة في الدنيا والآخرة مختلفين في ذلك مع أهل السنة، ولهم عدد كبير من الأدلة بالإضافة لدحض أدلة القائلين بالرؤية ، وهم على حق في ذلك كله، ويرون بأن الإيمان والإسلام مترادفان، وأنهما الدين، كما قال إسماعيل الجيطالي الإباضي، ويرون أن الكفر قسمان : كفر شرك بالمساواة بين الخالق والمخلوق في الذات والصفات، أو بالجحود وإنكار وجود الخالق والأنبياء والرسل والملائكة والكتب والمعاد والحساب والجنة والنار، والقسم الثاني، كفر نعمة بارتكاب الصغائر والإصرار عليها ، أو الكبائر والإصرار عليها وإن كانوا يرون أن الله تعالى يغفر الصغائر بلطفه بينما لا يغفر الكبائر إلا بالتوبة، ولكنهم يرون كفر غيرهم من أهل السنة من باب كفر النعمة وليس كفر الشرك، وهم يرون التوقف في أطفال المشركين فلا يحكم عليهم بالكفر أو الإيمان ولكن يجوز تعذيبهم انتقاماً ودخولهم الجنة تفضلاً، ويرون بأن كل ما أمر الله تعالى به فهو عام يشمل المؤمن والكافر، وأن كل ما خلقه دليل على وحدانيته، وهم يرون حرمة قتل الموحدين، ولا يفصلون بين الروحية والمادية في الإسلام مما جعلهم ينكرون التصوف، وهم يرون أن القراءات القرآنية السبع متواترة، ويرون أن الولاية والبراءة مبنيان على الظاهر من الأعمال، وهما إما أن يكونا بالنص على الأسماء أو التكني أو الإشارة المبهمة، وأما الوقوف فيرون وجوبه بحق من لم يعلم فيه موجب الولاية أو البراءة، وهو أنواع : وقوف الدين، ووقوف الرأي، ووقوف الشك، وكلها مأخوذة من قوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) ـ الاسراء ٣٦ ـ وقوله عليه السلام (قف عما لا تعلم) وقوله (المؤمن وقاف والمنافق وثاب) ، وأنهم يعتقدون بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويرون أن كل من ينكر القطعي من الأحكام ويعمل بخلافه هو خارج عن الإسلام وذلك كما رأت وفعلت فرق الخوارج من أزارقة وصفرية ونجدات، وبالذات الأزارقة، ولذلك فإن الإباضية ليست من الخوارج، لأنهم وافقوا الكتاب والسنة في معتقداتهم وأعمالهم، كما يقول الشيخ علي يحيى معمر في كتابه (نشأة المذهب الإباضي).

سيرته الأصولية :

تظهر الإباضية في مواقف معتدلة بين المذاهب الإسلامية إذ لم تتطرف في شيء، فلم تعتبر كل أثر مهما ضعف حجة، كما لم ترد السنة بالقياس، ولم تعتبر الإجماع الضيق في المكان حجة ولم تنف حجيته أو إمكانه في عهد الصحابة وفي كل عصر حتى قيام الساعة، ولم

تمنع اعتبار القياس دليلاً شرعياً ولم تجعله يرد النص، ولم تقبل التشبيه في العقيدة ولم تنف ما أثبته الله تعالى لنفسه أو رسوله لـه ، ولم تر في القدر أن الإنسان مجبر على أعمالـه أو أنـه يخلقها، ولم تحكم بالشرك على مرتكب الكبيرة ولـم ترجئـه إذ لـم تقل أنـه لا يضر مـع الإيمـان معصية.

فمن خلال دراسة الأمور التالية تظهر مكانتهم بين المذاهب الإسلامية : أن مصدر الإسلام الأساسي في كل شيء هو القرآن الكريم، ومن الشرك أو الردة إنكار شيء قطعي منـه، وأن المصدر الثاني للإسلام هو السنة الصحيحة وأولها المتواتر الموجب للعمل والمفيد للعلم، ومنكرة كمنكر القرآن، ويأتي المشهور بعده، وهو أقوى من الآحاد الظني الدلالة الموجب للعمل، ويأتي المرسل بعده الموجب للعمل إذا كان لصحابي أو تابعي، وأن المصدر الثالث هو الإجماع، وحجيته قطعية، والخروج عنه فسق، وأن المصدر الرابع هو القياس المعروف، وأن المصدر الخامس هو الاستدلال وأبرزه المصالح المرسلة والإستصحاب.

وقبل البيان الأوسع لهذه المصادر الشرعية نورد النقاط التالية : أن مصادر التشريع الإسلامي لدى الإباضية هي الخمسة التي مر ذكرها: الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال، وأن شرع من قبلنا شرع لنا إذا لم ينسخ ونص عليه الكتاب والسنة، وأن الإجماع القولي حجة قطعية بينما السكوتي ظنية، وأن حديث الآحاد يفيد العمل لا العلم مما لا يجعله حجة في العقائد، وأن عمل أهل المدينة أو إجماعهم ليس حجة على غيرهم، وأن مذهب الصحابي ليس حجة على غيره، وأن قول الرسول عليه وآله السلام أقوى من عمله إذا تعارضا ولم يمكن الجمع بينهما ، وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وأن الصحابة كلهم عدول إلا من فسقه القرآن كالوليد بن عقبة، وتقبل روايتهم إلا في الفتنة لمن خاض فيها، أو هم كغيرهم من الناس لا بد من بحث حال كل منهم لمن لم يعرف حاله، وأن الإختلاف في القطعيات يجعل أحد المجتهدين مصيباً والآخر مخطئاً ، وأما في الظنيات فإباضية المغرب وإبن بركة من أئمة المشرق يرون أحدهما مصيباً وله أجران والآخر مخطئاً وله أجر واحد، وأما إباضية المشرق وأبو يعقوب فيرونهما مصيبين، ففي العقائد والأصول يرون أنفسهم على الحق وغيرهم على الباطل وأما في الفروع فيرون مذهبهم صواباً يحتمل الخطأ وغيرهم خطأ يحتمل الصواب.

والآن جاء دور الوقفة مع أدلة الشريعة الإسلامية التفصيلية وأولها كما ذكر أعلاه :

القرآن الكريم : فجابر بن زيد لم يكتب تفسيراً للقرآن خاصاً به وإن كان من أعلم الناس بكتاب الله، كما قال إبن حجر. وقد أجمع علماء الإباضية بأن القرآن هو كلام الله تعالى ووحيه وفرقانه، وأن من الشرك إنكار أي شيء منه، وأنه لايقدم على نصه الظاهر المحكم شيء، فهو المرتبة الأولى في التشريع.

السنة النبوية : وهي المصدر الثاني للإسلام والمرتبة الثانية في الأدلة التفصيلية للشريعة الإسلامية ، فبالإضافة للجامع الصحيح للربيع بن حبيب اعتمد الإباضية على المسانيد الأخرى من غير الإباضية كصحيح البخاري وصحيح الترمذي ، كما يقول الوارجلاني الذي يقول بأن الإباضية مشتركون مع غيرهم في العلوم العقلية والأحاديث والقرآن. ويقول الشيخ أطفيش بقبول أحاديث الآخرين إذا وافقت ما عندهم أو فيما ليس لهم فيه حديث، وهم لا يردون أحاديث الآخرين إلا إذا تعارضت مع مبدأ عقدي صحيح ثابت عندهم بالدليل، وهم كالجمهور لا يرون أحاديث الآحاد حجة في العقائد، ومسند الربيع بن حبيب يعتمد على صحة الإسناد والمتن

بالرغم من أنه من محدثي القرن الثاني الهجري الذي لم يكن قد تأكد فيه ذلك لقربه من الرسول عليه وآله وصحبه السلام، وبالإضافة إلى أن رواته كلهم عدول ثقات فإنه لا يوجد فيه ركاكة أو مخالفة للحس أو العقل أو المشاهدة ، فأسانيد الجامع ثلاثية عالية الإسناد، وتتصف كأصحاب الصحاح والسنن بصفة التكرار سواء من حيث تعدد الصحابة الرواة أو اختلاف الألفاظ أو طول وقصر الحديث الواحد. وقد اهتم الإباضية بهذا المسند فرتب الوارجلاني أحاديثه على شكل جامع وسماه الجامع الصحيح في القرن السادس الهجري، وقام بشرحه الشيخ أبو سته في القرن الثاني عشر الهجري، ثم شرح جزئيه الأول والثاني الشيخ السالمي في القرن الثالث عشر الهجري.

الإجماع: فبالرغم من إنكار الآخرين عليهم الأخذ بالإجماع إلا أن علماءهم يصرون على أنهم يأخذون بإجماع الأمة، وهذا ما يقوله السوفي والكندي وابن خلفون، وأن مفهوم الإجماع عندهم هو إجماع مجتهدي الأمة في عصر من العصور على مسألة من مسائل الاجتهاد، ويرى الشقصي بأن الإجماع هو كل قول أو فعل صح لأمة محمد عليه وآله السلام ولا يوجد فيه مخالف. والإباضية يرون أن مفهوم الأمة يشمل جميع من آمن بالله ورسوله وكتابه وصدقه وكان في جملة المذاهب السابقة ما دامت توافق الحق، فالإجماع عند الاباضية هو إجماع علماء المسلمين، وأن حجته بدليل الكتاب والسنة، وأنه مقدم على القياس وأقوى منه، والإجماع يبقى حجة دائمة مدى العصور ولا ينحصر بإجماع الصحابة الذي انتهى وقوعه مع انتهائهم .

القياس : قال الجمهور بأن القياس من أدلة التشريع التفصيلية ولكن غيرهم من ظاهرية وشيعة أنكروا ذلك وإن كان لم يظهر لدى الإمامين جابر بن زيد وأبي عبيدة مسلم القول بالقياس لأنه لم يكن محدد المعالم، وقد ظهر مصطلح القياس في أواخر أيام أبي عبيدة مسلم الذي كان يقول بالرأي كأجلى صور القياس دون ذكره . فبعد أن كان لا يرى ضم البر إلى الشعير ليكتمل النصاب في الزكاة صار يقول به مما يدل على قوله بالقياس بعد أن كان لا يقول به ، وكذلك فعل الربيع بن حبيب وابن عبد العزيز وأبي المؤرج.

ويظهر أن عدم ظهور الأخذ بالقياس لدى الإمامين جابر وأبي عبيدة منذ البداية هو الذي أوجد التنازع بين القائلين بالقياس وبعدمه في البداية من فقهاء المذهب، إلا أن العمل به كمصدر تشريعي حسم الخلاف وصار كثير الاستعمال في وقت مبكر، كما اتضح من أقوال الإمام عبد الوهاب الرستمي في فترة القرنين الثاني والثالث الهجريين، وما روته مدونة أبي غانم الخراساني في نفس الفترة، وما روى عن أبي الحواري في القرن الثالث الهجري وعن إبن جعفر في نفس الفترة وعن أحمد الطرابلسي في القرن الثالث الهجري أيضاً. ونجد في كتاب قواعد الإسلام للجيطالي والإيضاح للشماخي في القرن الثامن الهجري استعمالاً واسعاً للقياس في العبادات بعد أن توسع الإباضية في استعماله ولم يقفوا عند المعاملات متى تبينت علة حكم الأصل لديهم.

الاستدلال : أو المصادر التبعية من استصحاب واستحسان ومصالح مرسلة وشرع من قبلنا فيمكن بيانها فيما يلي :

الاستصحاب: هو بقاء حكم الأصل وجوداً وعدماً، وقد أنكره الحنفية وقال به الشافعية وأكثر الإباضية .

والاستحسان : وهو العدول عن دليل أوهى إلى دليل أقوى، كما قال السالمي، ووصفه الوارجلاني بأنه من القياس الخفي، وأخذ به الإباضية والحنفية وأنكره الشافعية بحجة أن من استحسن فقد شرع.

والمصالح المرسلة : وهي وصف ناسب ترتيب مصالح العباد عليه ودفعت به المفسدة. والشارع لم يعتبره ولم يلغه. وقد أنكره الشافعية والأحناف واشتهرت به المالكية والإباضية مع تحفظ الإباضية لإفراط المالكية فيه كما قال الوارجلاني.

وشرع من قبلنا : الذي أخذ به الأولون بالقول بأن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم ينسخ، وقد اشترط السالمي لاعتباره دليلاً شرعياً أن يذكره تعالى أو نبيه دون إنكار له ، ويكون على جهة التشريع لنا، فالإباضية أخذوا به مع التحفظ.

والإلهام : وهو ما يطمئن إليه القلب في الاجتهاد والعمل بالشرع، كاجتهاد معرفة القبلة عند الصلاة من أنه يلزم العمل به كما قال الشيخ السالمي والشيخ الكدمي ولا سيما أنه قد قالت به المذاهب الأخرى كما هو لدى السمرقندي الحنفي والشوكاني الزيدي والغزالي الشافعي.

ففي سيرة أصول الفقه لدى الإباضية نجدهم يتفقون مع غيرهم من المسلمين على أهمية أصول الفقه في استنباط الأحكام الشرعية، كما أكد إبن بركة في القرن الرابع الهجري، وأبو سعيد الكدمي في القرنين الثالث والرابع الهجريين، وابن خلفون في القرن السابع الهجري، والرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام كان ينتظر الوحي إذا سئل أو وقعت حادثة يلزمها حكم شرعي، وكان متى نزل عليه الحكم نطق بالتشريع اللازم لأنه (لا ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى) بغض النظر عن قول من رأى أن الرسول عليه وآله السلام كان يجتهد رأيه ولا ينتظر نزول الحكم وإن كان تعالى لا يقره على الخطأ فيصححه التنزيل لأن هذا القول يخالف الحقيقة والواقع، لأن ما نسب إليه عليه وآله السلام من اجتهادات سواء كانت خاطئة أو صائبة لم تكن من قبيل ما يلزمه الأحكام الشرعية وإنما الشؤون الدنيوية العلمية أو الفكرية كتأبير النخل، وحفر الخندق، والخروج لأحد ، والمكيدة لماء بدر، ومبادرة أم سلمة بالدعوة للحلق، وغيرها فهي مما لا يحتاج إلا لرأي الخبير أو الواحد أو الكثرة، فكان الحكم الشرعي فيه أن تأبير النخل مسألة علمية لا تحتاج إلا لرأي علمي، وأن في حفر الخندق يوم أحد مسألة حربية لا تحتاج إلا لرأي عسكري ، وأن في الخروج يوم أحد للقتال خارج المدينة بدلاً من داخلها مسألة أكثرية الرأي الذي عمل به النبي ولم يرجع عنه عندما تراجعت عنه الأقلية، وأن في الرأي والحرب والمكيدة يوم بدر لا يحتاج إلا لرأي الخبير، وأن في رأي أم سلمة رضي الله عنها بأن يبادر النبي بالحلق يوم الحديبية فيتبعه الصحابة كان مسألة فكرية من سرعة البديهة لا يحتاج معها إلا العمل بها..

ونعود لمسيرة ظهور علم الأصول في الفقه فنجد الصحابة رضوان الله عليهم يفتون بما لديهم من نصوص ويستنبطون فيما لا نص فيه، وتجد التابعين يسيرون على نفس الطريق، فكان جابر بن زيد إمام المذهب الإباضي كأحد التابعين يلتزم الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وأخيراً الإجتهاد بالرأي حتى أنه صرح بأن (كل أمر يعارض السنة فهو مردود) مستجيباً لنصيحة شيخه إبن عمر بان لا يفتي إلا بقرآن ناطق أو سنة ماضية وإلا هلك وأهلك، كما أنه كان يقدم رأي الصحابي على رأيه ويقول (رأي الذين كانوا قبلنا خير من رأينا) . وقد كان تلاميذه يحاولون فهم مقصده من الرأي فيما إذا قصد به القياس أو الإستحسان أو

المصلحة أو غيرها مما يعد من أصول التشريع. وكان أبو عبيدة مسلم وتلميذه الربيع يتحفظان من القياس بينما يميل إليه تلميذه الآخر إبن عبد العزيز، ولكن عندما ظهر وضع الحديث والكذب على الرسول عليه وآله السلام توقف أهل العراق عن التوسع في استعمال الحديث وتوسعوا في استعمال الرأي، أو الإستدلال، ولكن بقيت طريقة الإمام جابر ملزمة للجميع وساروا عليها.

وهناك مؤلفات في أصول الفقه لدى الإباضية في المشرق كجامع إبن بركة، ورسالة محبوب بن الرحيل في الأصول، كما هناك مثل ذلك في المغرب كديوان الاشياخ، والبحوث الأصولية لدى إبن سلام والوارجلاني والشيخ الملشوطي وأبي الربيع المزاتي والمارغني ، وغيرها مثل : كتاب العدل والإنصاف للوارجلاني في القرن السادس الهجري، وهو أول كتاب كامل وصلنا في علم الأصول في المشرق والمغرب، وكتاب البحث الصادق للبرادي، وهو شرح للكتاب السابق ونقد له في القرنين الثامن والتاسع الهجريين، وكتاب شرح مختصر العدل والإنصاف المذكور للشيخ أبو العباس الشماخي في القرنين التاسع والعاشر.

وعليه فقد كان الإمام جابر بن زيد واحداً من أئمة السنة وأحد التابعين المشهود لهم، وكان له فضل السبق إذ توفي في العقد الأخير من القرن الأول الهجري بينما ولد أبو حنيفة ومالك في هذا الوقت، وكان أول من دوّن في السنة النبوية بديوانه الذي كان حمل بعير، وكان الإباضية وغيرهم يصدرون عن رأيه وهو الذي كان يرفع كل مشكل إلى شيوخه الكبار وعلى رأسهم العبادلة الثلاثة وأم المؤمنين عائشة وأنس بن مالك وغيره.. فكان هذا المذهب أو المذاهب الإسلامية المعتدلة الصحيحة، وكان حملة العلم الذين حملوا المذهب إلى مختلف البلاد الإسلامية أهل فقه وعلم ودين، فجاء المذهب بعيداً عن الإنحراف والضلال بالرغم مما يجب على علمائه من إعادة دراسة تراثه من أجل تنقيته من الشوائب وإزالة الجفوة بينه وبين المذاهب الأخرى.

ولو وقفنا مع جانب من جوانب أصول الفقه لدى الإباضية، وهو ما أسماه الدكتور مصطفى باجو بالإجتهاد المقاصدي لوجدنا اهتمام الإباضية بتعليل الأحكام لمعرفة مقصد الشارع من التكليف بارزا في بحوثهم ، فإنهم قد ضبطوا المقاصد ورتبوها وخاصة عند الضرورة. فقد ذكروا ما يلتقون به مع المذاهب الأخرى فإن مقاصد الأحكام إما تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة، بشرط تحديد الشرع للمصلحة وليس الهوى. فقد رأى إبن بركة الإباضي أن التكليف المحقق لمقاصد الأحكام ثلاثة أقسام هي : قسم إحياء النفوس كالنهي عن القتل، وقسم إصلاح ذات البين ، كالنهي عن الغصب، وقسم حفظ الأنساب ، كالنهي عن الزنا.

ولكن الوارجلاني الفقيه الإباضي الآخر سمى المقاصد بقواعد الشرع وحصرها في : أحكام الحدود والقصاص ومسئوليات الأموال والأبدال لمنع التنازع والصراع ، وأحكام النكاح والإجارة والقراض والمساقاة لضمان المصالح، وأحكام الطهارة والنظافة لتجنب البهيمية، وأحكام محاسن الأعمال ومكارم الأخلاق من صدقة وزكاة وهدية للبذل بدلاً من البخل، وأحكام العبادات البدنية التي لا تدرك بالعقل ولا بالقياس.

وأما السالمي الفقيه الإباضي الآخر فقد سلك سبيل جمهور الأصوليين في تقسيم المقاصد إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات شاملة حفظ الدين، والعقل، والنفس ، والنسل، والمال، ولكن الفقيه الإباضي الآخر الشماخي قد جعل حفظ العرض مقصداً سادساً.

ويرون بأن الباعث قد ظهر من قاعدة (الأمور بمقاصدها) بالإستناد إلى الحديث (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل إمرئ ما نوى) فالنية هي التي تحدد العمل من طاعة إلى معصية، فالطهارة تكون عبادة إذا قصد تعبد الله تعالى بها وتكون معصية إذا نافق بها، والهدية بنية المقابل المادي تكون عادة وبنية المحبة تكون عبادة.

ونرى أن المالكية قد اهتموا بسد الذرائع كثيراً، وجعلها إبن القيم ربع التكليف ورأى تحريم الحيل بناء عليها، بينما رأى الإمام جابر بن زيد بطلان اللجوء للحيل لأنها مناقضة لقصد الشارع ، فيحرم مثلاً إظهار العورة للناس عند الجنابة وفقدان الماء لأن الحق لا يوصل إليه بالباطل ، أي أن الوسيلة إلى الحرام محرمة، كما يحرم بيع العنب لمن يعصره خمراً، وتحرم المنكوحة في عدتها سداً للذريعة ، وتحرم زوجة المقتول على القاتل قياساً على قتل الوارث وسداً للذريعة، وتحرم الزانية على من زني بها سداً للذريعة، فالحرام لا يكون وسيلة للحلال.

ورأى الإمام جابر منع الرجل من التصرف بماله إذا أوشك على الموت، وليس له إلا الثلث في ماله سواء كان في حالة حريق أو غرق، كما رأى إقرار المريض بدين لأنه إقرار بدين وليس وصية حتى ينطبق عليه (لا وصية لوارث).

وبهذا يظهر حرص الإباضية على الفهم السليم للنصوص عند تطبيق الأحكام من أجل سلامة الإجتهاد وتجنب الحيل حتى لا تؤدي الأحكام عكس مقصودها.

والمهم أن هذا الموضوع قد بقي متناثراً في كتب الإباضية ولم يوضع له بيان متكامل يبين مقاصد الشريعة وما يتصل بها من بواعث ومآلات.

السيرة الفقهية :

يرى الشيخ علي يحيى معمر أن الإباضية كانوا لا يصدرون في بداية نشأتهم عن رأي سواء مع عبد الله بن إباض أو أبي عبيدة مسلم إلا بالعودة إلى إمامهم جابر بن زيد الذي كان يعتمد في الفقه على القرآن الكريم والسنة المتواترة أو المشهورة ثم الآحاد ومرسل الصحابة والتابعين، ولا يردون الآحاد إلا إذا صادمها دليل قطعي، ويرون القياس، وأما الإستصحاب والإستحسان والمصالح المرسلة فكانوا يرونها من الإستدلال أو الرأي مما يلتقون به مع بعض المذاهب الأخرى.

وأما موضوع الإمامة أو الخلافة فقد كان الإمام جابر بن زيد يرى فيه ما يراه القرآن وما فعله الصحابة رضوان الله عليهم من أنها قضية العدالة في الإسلام التي لا تخضع لنظام وراثي أو مرتبط بجنس أو قبيلة أو أسرة أو لون وإنما بالكفاءة في الدينية والخلقية والعملية والعقلية ولا ينظر فيها للهاشمية ولا القرشية و العروبة إلا من باب أسباب المفاضلة فقط وليس الإنعقاد، وهذا الرأي التقى فيه مع رأي الخوارج مما جعل من ينسبون الإباضية يقعون في خطأ نسبتهم إلى الخوارج. ولعل ما قال به الشيخ محمد الغزالي، ويقول به رجال حزب التحرير بشأن الخلافة وشروط إنعقادها والمفاضلة لها مما يتفق مع الإباضية والخوارج مما لا يمكن أن يجعل أياً منهما منهم وهو لايتفق مع أي منهما في بقية الآراء والأصول كما سبقت الإشارة لذلك.

والمعروف أن الإباضية قد التزموا في فقههم بميزان الكتاب والسنة كمصدرين وحيدين للشريعة وكدليلين مع بقية الأدلة للأحكام الشرعية التفصيلية وذلك بعيداً عن صخب الجدل الذي اختلطت فيه الدنيا ومطامعها مع الأخرة ومطامحها.

هذا من ناحية منطلق سيرة هذا الإمام جابر الفقهية ، وأما من ناحية الإجتهاد فقد سار المذهب وعلماؤه على الإجتهاد في كل العصور ولم يغلقوا بابه كما فعل الجامدون من العلماء لنظرتهم لقدرة الشريعة على تيسير ذلك لكل مجتهد، ولحاجة الحياة لــه لحل مستجداتها الكثيرة، ثم لتوفر أسباب ومصادر البحث والدراسة مع تطور الوسائل أكثر فأكثر، وقد ظهر إبداع علماء فقه هذا المذهب عندما وضعوا ما أسموه بمسالك الدين كأحوال عملية لالتزام المجتمع بعقائده وتشريعاته، وحددوها في أربعة كما سبق بيانه هي :

١- حالة الظهور ، وتكون إمامته عندما يكون المجتمع إسلامياً منفذاً لأحكام دينه وتشريعاته دون أي تدخلِ أجنبي أو استبداد حاكم،

٢- حالة الدفاع، وتكون السيطرة فيه على الأمة لعدو أجنبي، أو عند تخلي الحكام عن الرعاية بالإسلام ، وعندها تكون الثورة على الأجنبي أو على الظلم والفساد الداخلي أو على الإثنين معاً،

٣- حالة الشراء، عندما تعلن قلة من المسلمين ولو أربعون الثورة على دولة الفساد والظلم لإعادة الحكم بالعدل الإسلامي،

٤- حالــة الكتمــان، عنــدما يتجنــب المؤمنــون مــساعدة الطغــاة فــي الوظــائف العامــة ، وينشرون الإسلام بين الناس لتوعيتهم ودفعهم للتخلص من الظلم من خلال جمعيات التنظيم الإباضي المسمى حلقة العزابة التي تشكل من خيرة رجال البلد علماً وصلاحاً، وتشرف على جميع شئون المجتمع الإباضي، وهي مجلس شورى الإمام في حالتي الظهور والدفاع وتمثل الإمام في حالتي الشراء والكتمان.

ومما رأوه من الفقه، مما يظهر مدى قوة صلتهم بالمذاهب الأخرى، أنهم لا يرون من السنة النبوية ما لم يداوم على فعله الرسول عليه وآله السلام من بعض العبادات مثل دعاء القنوت، ورفع الأيدي عند التكبير، وتحريك السبابة عند التشهد، والجهر بكلمة آمين بعد الفاتحة، وزيادة عبارة (الصلاة خير من النوم) في أذان الفجر، مما يلتقون في الكثير منها مع المذهب الحنفي. كما رأوا تحريم زواج الزاني بمن زنى بها بحجه الزواج لقوله عليه وآله السلام (أيما رجل زنى بأمرأة ثم تزوجها فهما زانيان إلى يوم القيامة)، كما رأوا صيانة كرامة المسلم الفقير بتعريضه لمذلة السؤال وذلك بتحريم إعطائه من الزكاة إذا سألها وذلك بإعطائــه دون ســؤال أكثــر مــن حاجتــه مــن خــلال هيئــة تتــولى جمــع الزكــاة وتوزيعهــا علــى المحتاجين إذا لم يكن هناك دولة إسلامية تتولى ذلك.

وواضح من التزام المجتمع الإباضي في أماكن تواجده بالشريعة الاسلامية سواء كان في الجزائر وتونس أو غيرهما بأن ذلك قد أنقذه من الانحلال الخلقي والإنحراف السلوكي وذلك برعاية نظام العزبة هناك، وتطبيق وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتطبيق حكم الولاية والبراءة والتوقف في المجتمع، مما يحمي الفرد بسيطرة المجتمع من الإنحراف مهما تعرض للفتن ، فعندما انتشر المذهب الإباضي في جزيرة العرب وجوارها، وفي شمال

أفريقية قبل المذاهب الأخرى، ظهر ذلك التأثير. فعندما أقام الإباضية كياناً لهم في عمان، مازالت آثاره حتى الآن، وعندما أقام كيانات في ليبية ثم المغرب حيث ما أسموه بالدولة الرستمية التي شملت الجزائر الحالية، ظهر وجودهم الفعلي عندما سيّروا تلك الكيانات على منهاج الخلفاء الراشدين في الحرب والسلم، مما جعلهم يلتقون في أصول الدين والفقه مع مذاهب السنة كما يلتقون معها في كثير من الأحكام.

فمفهوم الإمامة أو الخلافة عندهم هو المفهوم الإسلامي الحق والذي يجمع بين الدين والدولة مما كان عليه الرسول عليه وآله السلام وأجمع عليه الصحابة وسار عليه الخلفاء الراشدون ، والذي يرى أنه لابد من اختيار رجل عادل كفوء لهذا المنصب ليكون إماماً للمسلمين.

وهناك من جانب آخر العديد من الآراء الفقهية التي نسبت إلى المذهب الإباضي مما يخالف ما اتفقت عليه المذاهب الأخرى: فهم يحرمون طعام أهل الكتاب، مع أن المعاصرين منهم قد أجازوا أكل ذبائح أهل الكتاب إذا تم التأكد من أنهم أهل كتاب، وهم يحرمون أكل قضيب التيس والثور والكبش، ويقولون بأن ذلك عائد لاستقذاره وحمله للبول النجس، وهم يرون وجوب القضاء على من نام في نهار رمضان فاحتلم ، مما يرون لزوم المبادرة معه إلى الاغتسال وعندها لا قضاء عليه إلا عند عدم هذه المبادرة، وهم يرون عدم جواز المسح على الخف والصلاة به، كما يرون أن القنوت يبطل الصلاة ، وأن رفع الأيدي مع وبعد تكبيرة الإحرام وضمها إلى الصدر غير جائزة، وأن الرضاع الكثير والقليل محرم للزواج، مستندين في ذلك إلى ظاهر الآيات ودون اعتبار للسنة المفسرة لعدم ثبوتها لديهم.

وأما التقية فقد قالوا بها كغيرهم من المذاهب السنية والشيعية وذلك حفاظاً على النفس والمال والعرض بإظهار غير ما يخفي أمام مخالفيه في المعتقد ، وهم يرونها في الأقوال لا في الأفعال مع شيء من الاختلاف فيما بين العلماء .

ومن الملاحظ أن الفقه في المغرب كان يعتمد على إباضية المشرق في بعض المسائل وإن وجد تفسير الهواري وكتاب العزابة والانصاف في الفقه للسدراتي ، وكتاب في الكلام لأبي الربيع، وكتاب الطبقات للدرجيني ، وكتاب العزابة الذي ألفه ثمانية من شيوخهم. ولم تزدهر الحركة العلمية الشرعية إلا بقيام ما أسموه بالدولة الرستمية ومركزها تايهرت في الجزائر حالياً وولاياتها في نفوسة بليبية حالياً والجريد بالجزائر حالياً ، فكانت تايهرت توازن القيروان لدى أهل السنة كما يذكرون.

ومن ملامح الفقه الإباضي في المغرب مما يلتقون فيه مع ما كان لديهم في المشرق: أن مرتكب المعصية كافر نعمة لا كافر ملة، وأنه لا ولاية ولا محبة له إلا بعد التوبة، وأن من أصبح جنباً في رمضان فعليه بالقضاء والكفارة إذا كان متعمداً، وأن صلاة الجمعة تحرم لعدم وجود الإمام العادل وإن كانوا يقولون الآن بأنها تصح ولكن لا تجب، وأن الصلاة تبطل بدون بسملة قبل الفاتحة، وأن القهقهة في الصلاة تبطل الصلاة والوضوء معاً، وأن الأذان يحرم بدون أربع تكبيرات، وأن الفاتحة يكتفى بها في الصلاة السرية، وأن للصلاة لباس خاص مازالوا يحتفظون به في منطقة ميزاب من الجزائر، وأنه لا يجوز أن يتزوج الزاني بمن زنى بها بخلاف المالكية، وأنه يحرم الدخان والسعوط، وأن اللحوم المذبوحة على يد اليهود حرام، وأن حلق اللحية حرام، وأن بناء القبور حرام، وأن لعب الشطرنج حرام، وأن الموسيقا والغناء حرام، وأن الصيد حرام لأنه بذخ ومضيعة وقت، وأنه لا زكاة على من أبّر نخله لشدة التعب، وأن المرأة تحل لها الزكاة إذا تفرغت لأولادها ، وأن المكاسب تخفى على الحكومة الجائرة..

ويذكر النامي الإباضي بأن هناك ثلاثة مجالس قد تأسست لتولي مهمات الحركة الإباضية المختلفة وهي مجلس العلماء أو الشيوخ، والمجلس العام، ومجلس حملة العلم، وكانت كلها سرية أثناء مرحلة الكتمان حتى أنه لم يظهر دستور مكتوب وكامل للحركة إلا في القرن الثالث بعد سقوط إمامة الصلت بن مالك في عُمان عام ٢٣٧ هـ وقد توضحت أهم مبادئ الحركة في :

١- الاعتدال وعدم الخروج والتزام القعود والعمل السلمي السري.

٢- عدم الثورة على الحكام القائمين شرط العدل والتزام الشريعة، وإعلان إمامة الظهور لإسقاط المستبد وإحلال الإمام العادل محله.

٣- أقرت مرحلة الكتمان للمحافظة على نقاء العقيدة وتجنب الإضطهاد ، كما أقرت مرحلة الظهور عندما تتاح الفرصة، وأقرت ما بينهما مرحلة الشراء التي يتحقق من خلالها الظهور، ومرحلة الدفاع متى تعرضت الإمامة للسقوط.

وهكذا فقد سار نظام الإمام لدى الإباضية من الإنتخاب الى الحالات الأربع. فالإمام متى جاء بالشورى أو بغيرها تجب طاعته إذا كان عادلاً ومن الفسق الخروج عليه، ولكن إذا ظلم يجوز الخروج عنه ولا يجوز البقاء تحت حكمه ولكن لا يطاع في معصيته، وهذا من السنة قبل أن يثبت عقد البيعة، وأما إذا ثبت العقد فإنها تكون فريضة ، كما يرى الكندي في المصنف. وأما الحالات الأربع فإن حالة الكتمان تكون عند التعرض للخطر أو عند التراجع، وحالة الشراة تكون عند تحقيق الإمامة أو التضحية بإعلان الحرب على السلطة عندما يتفق أربعون عالماً على الأقل للإنتقال لهذه المرحلة، وتحقيق الظهور أو النصر وقيام الإمامة، وأما عند الدفاع فذلك مع تعرض الإمامة أو البلد للخطر أو عندما لا تكون الإمامة في السلطة.

ولابد أن يكون الإمام حائزاً على الصفات التالية : العدل ، والحكمة، والشجاعة، والشرف، والقدرة، وعدم الحسد والحقد والبخل والتعجل والتبذير والغدر والمكر، وأن يكون كامل الجسم فيكون أتقى الناس وأعلمهم في الفقه ، وقوياً بحيث يتخذ أي قرار دون الرجوع إلى العلماء أهل الحل والعقد، ، وإذا لم يتصف بأتقى الناس وأعلمهم فعليه الرجوع لذوي المؤهلات العسكرية للدفاع عن الإمامة المهددة بالخطر، وهذا هو ما يسمى بالإمام الضعيف الذي يجب عليه الرجوع إلى أهل الحل والعقد عند أي قرار.

ويقول الكندي في المصنف بأن الشورى فرض واجب على الإمام التقي العالم أي القوي كما هي على الإمام الضعيف على حد سواء ، وأنه إذا تركها فقد كفر.

وأما إجراءات انتخاب الإمام فتكون على ثلاثة مراحل :

الأولى : ترشيح العلماء للشخصيات المناسبة للمنصب.

الثانية : تقديم كل مرشح من قبل أحد العلماء ليحصل على موافقة ستة علماء آخرين أو خمسة والسادس مقدمه، وإذا تعدد المرشحون فالعلماء يختارون بين إثنين منهم : فإما الأتقى العالم عند استقرار البلاد وإما المؤهل عسكرياً عند الاضطراب، ولا مجال للإعتذار.

الثالثة : بيعة أهل البلاد بحضور العلماء ورؤساء القبائل بقسم البيعة في جو احتفالي ، ومتى أجمع العلماء على مرشح معين فلا اعتراض على البيعة ولو ممن لم يحضرها لأن

الغياب يعتبر قبولاً ضمنياً. ويكون الإمام هو رئيس الدولة وصاحب السلطات الدينية والسياسية والتشريعية حسب الشريعة الإسلامية، كما يذكر الكندي في مصنفه.

وأما موانع الإمامة فهي العبودية، فيمنع العبد من الإمامة لأن من لا يملك التصرف بنفسه لا يملكها بغيره، كما يقول الكندي في مصنفه، كما يمنع ولد الزنا منها، والقاصر، كما يذكر الأزكوي في كشف الغمة، كما يمنع منها غير المكلف شرعاً، وهناك ثغرة دستورية إذ لم ينص الدستور على منع التوريث.

وأما خلع الإمام فعلى الإمام أن يخلع نفسه بحدث وتخلعه الرعية بحدث، كما يقول مصنف الكندي ، وإجماع العلماء هو الذي يقرر الخلع، فلو أصيب بعجز جسدي يخلعونه إلا إذا رأوا أن ذلك العجز لا يعيقه عن مهامه ولو بتعيين من يعينه من الرجال، ولكن لو خرج عن الشريعة في سلوكه فيستتاب من العلماء وإلا عزلوه وحل دمه إذا رفض.

فتكون مؤسسات الإمامة ثلاثة :

١- مؤسسة أهل الحل والعقد من العلماء الإباضيين، وهي السلطة العليا في كل شيء.

٢- مجلس الشورى برئاسة الإمام وعضوية الوزراء أو المستشارين.

٣- المجلس العام ويضم مجلس الشورى والولاة ورؤساء العشائر.

فالولاة بهم وبرؤساء العشائر يدير الإمام دفة الحكم، ويعينون بمشورة مجلس الشورى، وتوافق عليهم المناطق أو ترفضهم، كما إن للوالي مجلس استشاري يساعده في المهمات ويشمل وجهاء ورؤساء القبائل.

وأما القضاة فيعينهم الإمام بتوصية محتملة من جماعة العلماء المحيطين بالإمام بشرط أن يكونوا من العلماء لأن القاضي يبت في الخلافات بين الأفراد، وأما بين القبائل فذلك للإمام، وللقاضي الحكم بالموت ولكن تنفيذه للإمام وحده. وتبقى المساواة أمام القانون حق لكل مواطن حتى بالشكوى ضد الإمام نفسه وجلبه أمام القضاء.

وأما بيت المال فمصادره ثلاثة :

١- الرسوم على الصادرات والواردات.

٢- الزكاة المفروضة، ويشرف على جمعها وإنفاقها العلماء.

٣- ضريبة التجار غير المسلمين والأقليات غير العمانية، وتؤخذ بالتساوي مع ما تأخذه بلادهم من العمانيين.

وأما إذا حصلت غنيمة في حرب ضد غير المسلمين من غزاة ومستعمرين فالإمام وحده المسؤول عن هذه الأموال، كما أنه هو المشرف على النفقات كلها بمشورة أهل الحل والعقد لأنها لبيت المال وما فيه ملكية عامة للمسلمين.

وأما الجيش فلا يفرض وجود جيش محترف خشية من الاستبداد وحرصاً على الطابع السلمي للإمامة القائمة على الإعتدال، ولكن للإمام أن يطلب من القبائل العمانية أن تساهم في الدفاع عن الإمامة أمام أي خطر داخلي أو خارجي، فيتشكل جيش من المتطوعين والمجندين من أبناء القبائل، ولا يملك أحد عدم طاعة الإمام أمام ندائه .

وأما السياسة الخارجية فبناء على الاعتدال لا هجوم ولا حرب إلا إذا تعرضت الإمامة للهجوم، فهناك البعد الديني المذهبي مع شرق أفريقية في زنجبار وشمالها في الجزائر، كما أن هناك البعدين السياسي والتجاري مع الفرس والوهابيين في الجوار، وأما مع القوى الغربية فلا يلجأ لغير المسلمين من القوى الأجنبية إلا بشكل محدود، ولا ندري ما هو الشكل المحدود! بحيث إذا خرج الإمام عن ذلك استحق العزل وإلا القتل.

وبعد أن عرضت قضية عمان لأول مرة على الأمم المتحدة في آب ١٩٦٧ هـ وطالب وفد عمان بمنحها الحرية والاستقلال، ظهر تدخل الولايات المتحدة الأمريكية بتجنب المجابهة مع بريطانية، ولكن إلقاء القبض على أسلحة أمريكية مرسلة من السعوديين للإماميين أثار الموضوع، وأدركت بريطانية أن أمريكة لن تترك المنطقة لها، فجرت محادثات بينهما انتهت بتوقيع (إعلان الهدف المشترك) بينهما بتقسيم مناطق النفوذ في المنطقة بوضوح بحيث تكون عمان وساحلها مع اليمن والبحرين وقطر والكويت خاضعة للنفوذ البريطاني وتبقى السعودية وإيران للنفوذ الأمريكي. وبعد منازعات وصراعات أثارتها بريطانية بين إمامي الداخل والساحل في عمان جعلوا الإمام يصرح باستعداده بقبول إرادة الشعب وترك الحكم إذا رغب الشعب برئيس آخر، مما يشكل تغييراً في الفكر الإباضي نحو الإمامة، ولكن سلطان الساحل لم يستجب لرغبة إمام الداخل في التفاوض لأنه كان ينتظر نهاية صاحبه القريبة. وتجمد الوضع بهذه اللعبة البريطانية طيلة عهد السلطان سعيد بن تيمور (١٩٣٢ – ١٩٧٠ م) لتبقى البلاد في وضع بائس لأنه كان يرفض الإصلاح كلياً سواء برفض التعليم العام أو الصحة أو غيرها مما سبب تعجيل ما أسموه ثورة ١٩٦٥ – ١٩٧٤ م التي قادت حركة التغيير والإصلاح التي بدأت عام ١٩٧٠ م عندما تسلم السلطان قابوس بن سعيد الحكم الذي ألغى عملية التجميد وفتح أبواب التنمية على مصراعيها ليتغير وجه عمان بسرعة كبيرة على الطريقة التي رسمتها لها بريطانية والتي تحاول أن تمنع العودة للتفكير بالإمامة التي سببت لها كل هذا الجمود والتخلف كما يزعمون، وكما أصبحت الطليعة المثقفة على الفكر الغربي تحرص على السير فيه.

ونرجع إلى نظرة قطب الأئمة أطفيش للإمامة فنجده يعرفها بأنها (خلافة الرسول صلى الله عليه وسلم في إقامة الدين وحفظ الإسلام)، وأنه لذلك يجب تنصيب الإمام لتطبيق أحكام الله في الأرض وإقامة الحدود، بشرط أن يكون مسلماً وعلى دراية للأمور وصاحب غيرة وهمة وشجاعة في تسييرها.

وأما بالنسبة لرأي الإمام أطفيش في الخروج على الإمام فإنه لا يجيز الخروج على من لا يطبق الإسلام من سلاطين الظلم ما داموا موحدين، ولكن الشيخ علي يحيى معمر يرى بأن على الإباضيين أن يكونوا تحت لواء الدولة الإسلامية العادلة وأن يساعدوها على القيام بمهامها، وهم بالخيار في ذلك مادامت جائرة إلا إذا كان موقفهم يؤدي إلى فتن بالمسلمين فيما لو أقدموا على الخروج عليها.

ونجد الكاتبة هند أبو الشعر تتحدث عن الإمامة في نظر الإباضية بشكل مقارب للسابق فتقول بأنها ضرورة وواجب ديني، ثم تذكر الحالات الأربع السابقة الذكر ومتى تكون كل حالة، ثم تورد صفات الإمام مما يمكن تكرار ذكرها هنا تأكيداً وإستكمالاً بأنه يجب أن يكون رجلاً ، عادلاً، بالغاً، حراً، عاقلاً، كامل الخلق والخلقة، قوياً بمعرفته وعلمه والالتزام بمشورة أهل

الحلم ليتقوى بهم، وأن معنى قوله عليه وآله السلام (الإمامة في قريش) فإنهم ما أقاموا فيكم الكتاب والسنة، ولذلك فالإمامة تصلح في قريش وغيرها بهذا القيد. فالمصادر الإباضية المختلفة تؤكد وجود صفات العدل والشورى والاختيار لله تعالى مع توفر الصفات الخلقية والأخلاقية.

فالإمامة ، كما يُشير سالم السيابي في كتابه أصدق المناهج عقد ضرورة للمسلمين لا يسع المسلمون تركه، وهي حكم الله في أرضه والمرجع العام للمسلمين لا فرق في ذلك بين صغير وكبير وغني وفقير ورئيس ومرؤوس ، وهي لا تكون إلا بمشورة علماء المسلمين، كما يقول الإمام أبو المؤثر في السير والجوابات، الذي يرى أن علماء الإباضية يملكون الحل والعقد وحق الرفض والقرار، وهم (حجة على الأئمة ولهم) كما قال الكندي في مصنفه، وبيعة الإمام ترتبط ببيعة (أهل العلم والرأي والصلاح والحلم) كما قال الإمام أبو المؤثر في السير والجوابات.

ومما تراه الإباضية في العقد للإمام وجوب رضى (جماعة المسلمين) أي الإباضية لأنهم حجة على الرعية ولها، ولأنهم هم الذين يعقدون الإمامة بشرط العدل والقوة لأنه (لا طاعة لإمام على من لا يحميه ويمنعه من الجور والعدوان) كما يقول مصنف الكندي، (ولأن الإمامة لا تقوم بمشاورة أهل الإحن ، ولا بأهل المعصية، ولا بسفكة الدماء) كما يقول أبو المؤثر.

ونعود هنا ونؤكد أسباب زوال الإمامة والخروج على الإمام فنجدها في ثلاثة هي :

١- ما يحدثه الإمام من نقض لشروط الإمامة.

٢- ما يخل بشروط الإمام السلوكية.

٣- الإجماع على عزله ممن بايعه.

وقد شدد القاضي أبو بكر أحمد بن عمر ألا يعزل الإمام إلا عالمين أو أكثر مما يرونه من كفر يشهدونه في الدولة، أو بعجز عن تنفيذ الأحكام أو عن إقامة الحدود ، بحيث لا بد من الدلائل السليمة الملموسة ، إذ لا يجوز الخروج على الإمام إلا بعد التأكد من حدثه، وبعد المناظرة وإقامة الحجة عليه، كما يرى مصنف الكندي لأنه كما ورد في السير والجوابات (لا ينبغي للمسلمين أن يأتمنوا أهل الأحداث على الدماء والأموال). ويؤكد الإمام الكندي في مصنفه بأنه لا يجوز إقامة أكثر من إمام واحد في المصر الواحد وذلك لقوله عليه السلام (إذا ظهر إمامان فاضربوا عنق أحدهما).

وأما إجراءات بيعة الامام فإن الإباضية ترى عدة صيغ للمبايعة منها (قد قدمناك اماماً على أنفسنا والمسلمين على أن تحكم بكتاب الله وسنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وعلى أن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر ما وجدت إلى ذلك سبيلاً) كما ورد عن الشيخ أبي محمد. وكما ذكر الإمام الكندي في مصنفه أن أقل ما يمثل المبايعة عبارة (المبايعة على طاعة الله وطاعة رسوله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

ويشترط في البيعة حضور العلماء الثقاة، فيتقدم أفضلهم ويمد يده اليمنى، ويصافح يد الإمام اليمني، ويمسكها ويقول له (قد بايعناك على طاعة الله وطاعة رسوله صلى الله عليه

وسلم، وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد في سبيل الله) فيقول الإمام : نعم . ثم يفعل ذلك الثاني والثالث حتى السابع. فيضع أفضلهم كمه على رأس الإمام ويصافحه ويضع الخاتم في يده، وينصب العلم بحذائه، ويتقدم الخطيب ويذكر العقد للإمام، فيتقدم الناس عندها لمبايعته، وبعدها يخرج الإمام بقلنسوة على رأسه من داره إلى المسجد وبصحبته الناس بسيوفهم، ثم تقام الصلاة، وبين يدي الإمام كاتبه. ويذكر الشيخ أبو محمد أن أقل عدد العلماء عند البيعة هو خمسة من أهل الحل والعقد والحجة على الرعية. وبإتمام البيعة يلزم الجميع بها عند عقدها بحيث يجبر من إمتنع، ودون حاجة للمصافحة من الآخرين، ويكفي السمع والطاعة من البعيدين.

ومما يكرره الشيخ علي يحيى معمر في كتابه (الاباضية بين الفرق الإسلامية ..) الحديث عن الحكم في نظر الإباضية فيذكر بأن الإباضية لا تقول كما سبق ذكره بوجوب الخروج على حكام الجور الموحدين، وأن الإمامة فرض بالكتاب والسنة والإجماع والإستدلال، كما ذكر الشيخ السالمي في مسند الإمام الربيع بن حبيب، وأنه لذلك يجب إقامة دولة عادلة دون إثارة فتن أكبر تضر بالمسلمين، وأنه يجب طاعة الدولة القائمة الجائرة في غير معصية الله تعالى، ويجب مداومة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ويؤكد بأن الإباضية يرون أن إقامة الدولة الإسلامية فرض كفاية إذا قدر عليه بعضهم، ويجب على الباقين الدخول تحت حكمها ومساعدتها على مهامها، وأن البلاد الإسلامية أصبحت الآن مطالبة بالعمل بفريضة الجهاد تؤديها الأمة الإسلامية بالعمل صفاً واحداً لإقامة حكم الإسلام في كل البلاد التي تتولى القيام بتلك الفريضة.

فالإباضية يفرقون بين إمام العدل وإمام الظلم، ويصرون على أهمية وجود إمام العدل لأنه لا أمر ولا نهي بدونه.

فالإمام جابر بن زيد لاشك أنه قد اقتدى بشيخه إبن عباس ودون علمه على طريقته إذ تنسب المصادر الإباضية إليه بأن له ديواناً جمع فيه كل ما علمه من شيوخه ورواه عنهم من أحاديث نبوية. وقد دلت أجوبته على أسئلة فقهية وفتاوى في النكاح على أنه كان يدون علمه بالفعل وإن كان الظاهر بأن معظم فقهه قد دونه تلاميذه وأصدقاؤه ونسخوا بعضه من ديوانه قبل أن يضيع. ولا شك أن دوره السياسي قد أثر على عدم نسبة آرائه الفقهية إليه ونسبتها إلى الفقه الإباضي بشكل عام وإن وردت صريحة في بعض المراجع بنسبتها إليه. فهناك فتاوى له في مسند الربيع مثل (لا طلاق إلا بعد نكاح)، ومثل عدم تزويج الصبية بحجة زواج عائشة لأن هذا من خصوصية الرسول عليه السلام وزوجاته، ولكن هذا الرأي لم يكن محل إجماع لأن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه تزوج أم كلثوم بنت علي وهي صبية. ومثل أن تدفع أرضاً لرجل يعمرها نخلاً بثلث أو نصف، ومثل صلاة الجمعة خلف الإمام الجائر أو العادل على حد سواء.. ويظهر أن ديوان جابر قد احترق عندما أحرق التتار مكتبات العراق..

ومن فقهه أنه قال بجواز الحذاء من جلد الحمار الأهلي عملاً بقاعدة الأصل في الأشياء الإباحة حتى يقوم الدليل على غير ذلك، وعملاً باستصحاب حال الأصل، كما أنه منع المسح على الخفين لأنه لم يثبت عنده شيء في ذلك، كما أنه قال بصوم ما أدركته المرأة أو الغلام متى حصل البلوغ في رمضان، ويتم قضاء ما فات من أوله عملاً بالآية (فمن شهد منكم الشهر فليصمه)، كما أنه قال بعدم الصداق لمن مات عنها زوجها دون أن يفرض لها صداقاً،

كما قال بجواز العمرة مرة واحدة فقط في السنة كما يرى الحسن البصري، وقال بعدم جواز تزويج الصبيان حتى يعقلوا..

ففقه الإمام جابر ملتزم بالسنة، ومبني على المقاصد والنيات، وعلى اعتبار الضرورة بقدرها ، وعلى استعمال الرأي والقياس في شكل بسيط، وعلى سد الذرائع والتعليل العقلي بدون تعسف، وعلى ملاحظة تعدد الأقوال في المسألة الواحدة أحياناً كما لاحظ من فعل الصحابة.

ولابد في نهاية هذه الفقرة من سيرة الإمام جابر من ذكر أن مدونة أبي غانم الخراساني تعتبر من أقدم المدونات الفقهية، وهي مجموعة ما ورد عن تلاميذ أبي عبيدة مسلم من روايات وسماعات وبلاغات، وأنها جاءت مدونة حسب طريقة أهل الحديث، وفيها تنزيل الأحكام على الوقائع كما أن فيها الفقه الإفتراضي وإيراد الأقوال المتباينة في المسألة الواحدة مع الترجيح وبيان المعمول به، مع أن فقهاء الإباضية يعتبرون الكثير من أحكام الشرع معقولة المعنى، معتمدين في ذلك على آثار الصحابة، وكانوا لذلك يختلفون في المسألة الواحدة حسب إجتهاداتهم .

فالفقه الإباضي كان بعيداً عن التعصب المذهبي لأصحابه رغم تقديمهم، إذ كانوا يأخذون بحكم غير إباضي، وهذا ظاهر في المدونة بما توروده من آراء للحسن البصري وإبراهيم النخعي وغيرهما.

كما تبينت ملامح الفقه الإباضي مع نهاية القرن الهجري الثاني، ويعود الفضل في الإسناد إلى النامي الذي بحث عن هذا الإنتاج في المكتبات العامة والخاصة، وحصره وعرّف به، فهناك جوابات الإمام جابر ورسائله، وهناك كتاب الزكاة لأي عبيدة مسلم، ومدونة أبي غانم الخراساني ، ونكاح الشغار لإبن عبد العزيز، والديوان الجامع لكتب وروايات وأقوال الإمام جابر أو أحد تلاميذه أو علماء الإباضية المتقدمين في الكوفة والمدينة وغيرهما..

سيرة المذهب التاريخية :

الإمام جابر بن زيد الأزدي (٢٢ – ٩٣ هـ) هو إمام الإباضية وإن نسب المذهب إلى عبد الله بن إباض التميمي بسبب بروز نشاطه ونقده العهد الأموي لابتعاده عن الخلفاء الراشدين ودعوته لحكامه بالاعتدال أو الاعتزال، ولخصومته للخوارج.

وقد ظلم كتاب العقائد الإباضية بجعلهم من الخوارج عندما جعلوهم فرقةً خارجة عن الإسلام بما نسبوا إليهم من عقائد كإنكارهم الاجماع مع أنهم يرونه الأصل الثالث من أصول التشريع، وبإنكارهم الرجم مع أنهم يؤكدون ثبوته بالسنة الصحيحة وليس بالقرآن المنسوخ، وبأنهم يستحلون غنيمة أموال المسلمين مع أنهم لا يستحلون شيئاً من ذلك. كما ظلمهم المؤرخون بنسبة الشنائع والمنكرات إليهم مع أنهم لم يقدموا على العنف إلا دفاعاً عن النفس، ولم يخرجوا على الدولة في الجزائر منذ سقوط دولتهم الرستمية عام ٢٩٦ هـ .

وإذا نظرنا إلى معنى كلمة خوارج نجدها أطلقها بعض المؤرخين على من اعتزلوا الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه لقبوله التحكيم، وأطلقها بعض المتكلمين على من خرجوا من الدين بالاستناد لحديث المروق من الدين، وأطلقها آخرون على من خرجوا للجهاد

لقوله تعالى (ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله)، وأطلقها آخرون على من تمسك بإمامة الإمام علي بعد أن تنازل عنها بقبوله التحكيم فخرجوا عن إجماع الأمة التي انحلت البيعة من أعناقهم.

فالنظرة الموضوعية البعيدة عن التعصب الأموي والتطرف الشيعي، كما يقول الشيخ علي يحيى معمر، ترى أن هناك عدة حركات معارضة ظهرت منذ فجر الإسلام، وهو على حق، فكانت أول حركة بالردة عن الدين أو إنكار الزكاة، فوقعوا في الكفر، مما جعل الخليفة أبو بكر رضي الله عنه ينهي ردتهم بقتالهم، ثم كانت الحركة الثانية في عهد الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه حتى أودت بحياته، ثم كانت الحركة الثالثة بقيادة طلحة والزبير ومسايرة أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها حتى أنهاها الإمام علي رضي الله عنه في وقعة الجمل بقتالهم، ثم كانت الحركة الرابعة عندما تمرد معاوية على الإمام علي رضي الله عنه بحجة المطالبة بدم عثمان حتى حسمها علي في موقعة صفين لولا الإستجابة لخديعة معاوية برفع المصاحف والاحتكام لكتاب الله وأوقف القتال، ولم يأبه بتحذيره من قبول التحكيم لما في ذلك من فسخ للبيعة التي أعطيت له،كما ظنت الإباضية ومعهم الخوارج مع أن التحكيم لم يكن على الخلافة وعقدها وإنما على الطلب بدم عثمان رضي الله عنه مقابل إعطاء البيعة، مما جعل الإمام علي يصر على قبوله التحكيم، مما جعل مجموعة من جيشه تعتزله ، وكانت الكارثة عندما عزله مندوبه أبو موسى الأشعري من الإمامة بالتساوي مع عزله لمعاوية الذي لا قيمة لعزله لأنه لم يكن إماماً كما كان علي، وحصل ما حصل بعدها بين المسلمين...

والسؤال الآن :

أي هذه الحركات تستحق لقب الخوارج بخروجهم عن الخلافة وعن الدين ؟ إنهم بلا شك أهل الردة بعد وفاة الرسول عليه السلام مباشرة وليس غيرهم، ثم لعدم معرفة أحاديث الخوارج في عهد أبي بكر فإنها قطعاً قد وضعت متأخرة في عهد علي. ثم إن حديث المروق من الدين لا يطلق إلا على من ينكر القطعي من الأحكام ويعمل بخلافها، ويعتبر الأزارقة أقرب الفرق لهذا المعنى لأنهم استحلوا دماء المسلمين وأموالهم ونساءهم وأطفالهم، وأطلقوا الشرك على أهل التوحيد لمجرد إتيان المعاصي ولو الصغيرة منها، وأبطلوا الرجم والجلد والقطع وحاربوا المسلمين بدلاً من المشركين ، فهم خوارج لأنهم أبطلوا الأحكام.

وعليه فالخروج عن الدين وحده في نظر الإباضية يجعل صاحبه من الخوارج، فكل من خرج عن الإسلام عقيدة وعملاً هو من الخوارج وليس من تمرد ضد الإمام الجائر، مما يجزم أن الإباضية ليسوا من الخوارج ولاسيما أن الرسول عليه السلام قد وضع لنا مقياس الخطأ والصواب عندما قال (لقد تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبداً كتاب الله وسنتي)، فما وافق الكتاب والسنة كان حقاً وما خالفهما كان باطلاً ، ثم إنه لاشك أن الفرقة الناجية هي من تكون مع الكتاب والسنة كما تقول إحدى روايات هذا الحديث، وهذا من يشمل كل من يتمسك بالكتاب والسنة من أي فرقة كان.

وللتدليل على سلامة المذهب الإباضي بين المذاهب الإسلامية من حيث الأصول والفروع والاعتصام بحبله تعالى المتين والتمسك بالعمل الصالح دائماً، نجد في الإمامين المؤسسين للمذهب وهما جابر بن زيد الأزدي وأبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة التميمي ما يكفي لذلك. فالإباضية كانوا يلتزمون رأيهما في جميع الأمور بغض النظر عن أن جابراً كان

يجاهد ظلم الحكام كما كان يجاهد نفسه على طاعة الله تعالى بينما أبو عبيدة الشهير بالقفاف قد بالغ في التخفّي بسبب اشتداد الظلم عليهم فتظاهر بأنه صانع قفاف.

ولبيان سبب الظن بأن الإباضية والخوارج على مذهب واحد فقد كان لاشتراكهما في رفض التحكيم بين علي ومعاوية، ولاشتراك الخوارج مع العمانيين في عدم الإقرار بسلطة الخلفاء الأمويين والعباسيين، وهو الظن الذي يرفضه أتباع المذهب الإباضي تماماً، ثم إن موقف الجماعتين معاً من التحكيم في عهد عبد الملك بن مروان قد أضاف سبباً ثالثاً لذلك الخلط بينهما، ثم لأن عبد الله بن وهب الراسبي، الذي اختاروه إماماً لهم بعد رفضهم التحكيم وإصرار الإمام علي بن أبي طالب عليه، كان عمانياً فقد حرصوا أي الإباضية على إفتراقهم عن الخوارج وإن كان الذي قام بالإنشقاق هو عبد الله بن إباض الذي كان يدعو لأفكار جابر ابن زيد المختفي خوفاً من الأمويين .

ويعتنق معظم سكان عمان المذهب الإباضي في الوقت الحاضر وإن إنتشر في شمال أفريقية وشرقها منذ البداية حتى أسسوا دولة في تايهرت من الجزائر في القرن الثاني الهجري.

هذا وقد استمر حكم الإمامة في عمان منذ الخلفاء الراشدين، فكانت الإباضية ترفض الحكم التوارثي وإنما الأمر شورى بين المسلمين ينتخبون الكفء العدل المكتمل الأوصاف كما سبق بيانه، وأن تلك الإمامة قد استمرت هناك في صعود وهبوط حتى الستينيات من القرن العشرين. وكان مجلس العلماء يختار الإمام ويعزله إذا خرج عن مهمته، وهو الذي كان يعين ويعزل الولاة. وقد مرت الإمامة لذلك قديماً في ثلاث مراحل :

مرحلة البدء بالإمام الجلندي بن مسعود، ودامت ١٦٣ سنة، ثم مرحلة البدء بالإمام سعيد بن محبوب التي استمرت إلى القرن الهجري السادس، ثم مرحلة البدء بالإمام الحواري ابن مالك التي استمرت إلى عهد اليعاربة. وكان المذهب يتخذ شعاراً لهم الآية (وشاورهم في الأمر) كأساس في الحكم مع عدم الاعتراف بالتوارث. وقد استمر ذلك حتى عصر اليعاربة الذي أقر التوارث مخالفاً للمذهب مبررين ذلك بأن المهم هو الاستقامة ونشر الدين والعمل بالكتاب والسنة ولو قام بذلك رجال من بيت واحد.

ومع انتهاء العصر اليعربي (١١٥٤ هـ) بدأ العصر البوسعيدي الذي استمر حتى عام ١٣٢٢ هـ والذي بدأ ببيعة الإمام أحمد بن سعيد مؤسس الأسرة الذي طرد الفرس من عمان وثبت نظام التوارث في الحكم، وإن اختلف العلماء حول ذلك، فمنهم من قال بالإمامة التامة دون توارث، ومنهم من رأى الاعتدال حسب الضرورة، ولكن نظام الدولة الوراثي في عصري اليعاربة والبوسعيدية انضبط بالفكر الإسلامي في السياسة وفي السلوك الفردي معاً، وكان شكل الإدارة بمجلس أعلى من الإمام وعلماء الدين والوجهاء، ثم الولاة، فالقضاة، وإن أخذ البوسعيديون يعتمدون أكثر فأكثر على التعاون مع بريطانية لمساندتهم في البقاء في الحكم، ذلك أن العلاقة بين بريطانية وعمان قد بدأت عام ١٦٠٠ م مع بروز شركة الهند الشرقية، وأبعد الانجليز منافسيهم من البرتغاليين والهولنديين مع عام ١٦٥٠ م ، واستمر التنافس بين فرنسا وبريطانية حتى ١٧٦٣ م حين تخلت فرنسا عن ممتلكاتها في الهند لتسيطر عليها وبعدها على الخليج كله بريطانية التي نجحت في إثارة المنازعات في العائلة على الحكم حتى فصلت زنجبار عن عُمان، وسقطت الإمامة عن الساحل، وتجمدت تقاليد الإمامة في الداخل وحلت القدرات الشخصية والسياسية لدى الحاكم بدلاً من المفاهيم الإسلامية. وعام ١٨٦٢ م

صدر البيان المشترك الفرنسي البريطاني الذي اعترف باستقلال زنجبار عن مسقط كدولتين منفصلتين. وبعد اتفاقية ١٨٩١ م مع بريطانية وتجاهل البيان المشترك السابق انفردت بريطانية في منطقة الخليج حتى عام ١٩٦٩ م حينما فرضت هيمنتها عليه باسم الاستقلال والحماية.

وعودة إلى منشأ الحركة الإباضية ومسارها التاريخي نجد أن ذلك قد بدأ في البصرة في القرنين الهجريين الأول والثاني حين انتقلت إلى عُمان ثم شمال أفريقية في جبل نفوسة بليبية وجزيرة جربة بتونس ووادي ميزاب بالجزائر.

وأما ما صاحب تلك النشأة من أحداث سواء قبلها موقعة الجمل أو معها بوقعة صفين أو بعدها بموقعة النهروان، وما ظهر معها من آراء نسبت للخليفتين عثمان وعلي رضي الله عنهما، قبل وبعد مقتلهما، فتلك مما يتهافت الكثير منها إن لم تكن كلها أمام الدراسة والتحقيق، كما أشرنا في موقعها من هذا البحث، مما يقتضي التجاوز عنها لردم الهوة بين المذاهب.

ونعود لمسار المذهب الإباضي وحركته مما يهمنا في هذا القسم من البحث فنجده بعد أن فشل في تثبيت الإمامة الإباضية في حضرموت واليمن والحجاز عامي ١٣٠ هـ و ١٣٢ هـ على التوالي، وعودتهم لمرحلة الكتمان وإن كانت الإمامة قد عادت للظهور عام ١٧٧ هـ في عُمان لتستمر متعثرة حتى الوقت الحاضر.

أما ما حصل في شمال افريقية فقد نجح سلمة بن سعد الحضرمي الإباضي عام ٩٥ هـ في نشر الإباضية في منطقة جبل نفوسة من منطقة طرابلس بليبية حيث قبائل هوارة البربرية، ومن هناك ذهب عدد من رجالهم عام ١٣٥ هـ إلى البصرة ليقضوا خمسة أعوام هناك يتلقون فيها العلم على يد الامام أبي عبيدة مسلم ويعودون كحملة علم إلى بلادهم لنشر المذهب. وعام ١٤٠ هـ اطمأنوا للفرصة بأمر من الإمام أبي عبيدة ونصبوا أبا الخطاب إماماً لهم وسيطروا على طرابلس، ثم ضم القيروان عام ١٤١ هـ إلى سلطته وعين عليها والياً من حملة العلم. ثم عادوا إلى مرحلة الكتمان عام ١٤٤ هـ بعد مقتل أبي الخطاب وعودة المنطقة تحت سلطة الخلافة العباسية. ولكنهم عينوا أبا حاتم إمام دفاع عليهم عام ١٤٥ هـ واستمر يعمل سراً بالتقية لمدة خمس سنوات حين قتل بعد معارك متعددة ظهرت معها الدولة الرستمية للإباضية في المغرب الأوسط بدلاً من تلك التي فشلت في الأولى .. وقد دانوا لها بالولاء وقد اتخذت تايهرت في الجزائر مقراً لها ، ونادت عام ١٦٢ هـ بعبد الرحمن بن رستم إمام ظهور وبايعوه بعد أن كان إمام دفاع، واستمرت هذه الدولة الرستمية حتى عام ٢٩٧ هـ حين قضى عليها الفاطميون ، ولم ترجع بعدها للظهور حتى الوقت الحاضر.

ونعود لمسار الإباضية في المشرق فنجد أن الخلاف على الإمامة هو سبب ظهور الفرق الإسلامية وغير الإسلامية ابتداء ، ذلك أن الخلاف الأول في سقيفة بني ساعدة قد حسمه موقف أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فسار موكب الإمامة بأمان حتى ما بعد السنوات الست الأولى من عهد عثمان رضي الله عنه عندما نجح الحاقدون والمتآمرون وعلى رأسهم عبد الله بن سبأ اليهودي في تأليب بعض أهل البصرة والكوفة ومصر على الخليفة بمبررات لا ترقى كلها إلى أسباب الفتنة التي انتهت بسبب الكيد للإسلام وخلافته إلى مقتل الخليفة عثمان رضي الله عنه وتولي الإمام علي رضي الله عنه الخلافة من بعده.

وقد ظهر الخلاف أولاً من طلحة والزبير وعائشة رضي الله عنهم بمطالبتهم بالقصاص من قتلة عثمان، وتم الصلح بينهم وبين علي رضي الله عنه لولا بعض الحاقدين الذين أثاروا الحرب بين الفريقين في اليوم التالي حتى قتل كل من طلحة والزبير رضي الله عنهما.

واشتد الخلاف ثانياً من معاوية للمطالبة بالقصاص أيضاً من قتلة عثمان قبل أن يبايع الإمام علي بالخلافة، فوقعت معركة صفين بين الطرفين التي انتهت بالتحكيم الذي رفضه قسم من جيش علي، واستمر معاوية في الخصومة بعد أن اقترب من مركز الخلافة بخدعة التحكيم حتى قتل علي رضي الله عنه ، وتولى ولده الحسن رضي الله عنه الخلافة، ولكنه تنازل عنها لمعاوية حقناً للدماء.

وجدير بالذكر أن من بين من خرجوا من جيش علي رضي الله عنه المعتدلين الذين رفضوا مقاتلة المسلمين وتكفيرهم وهم الإباضية، والمتطرفين الذين كفروا المسلمين وأستحلوا دماءهم وأموالهم.. وهم من سموا بالخوارج وعلى رأسهم الأزارقة.

والإباضية، كما يصر أتباعها، ينتسبون إلى عبد الله بن إباض التميمي من باب المظهر ولكنهم هم جماعة جابر بن زيد مؤسس المذهب الحقيقي وإمامهم وفقيههم ومفتيهم، وما إبن أباض إلا مسؤول الدعوة والدعاة في البداية. وينكر الإباضية ارتباطهم بالخوارج، و يرون أنهم إمتداد المحكّمة الأولى الذين يعتبرون المسلمين كفار نعمة لا كفار ملة. ويصر المعاصرون من كتابهم بأن مذهبهم أقدم المذاهب الإسلامية، وأن ظهورهم ارتبط بالصراع على إقامة الإمامة العادلة وليس لأي مطلب آخر.

ومن ناحية شرق أفريقية فقد وصل المذهب الإباضي إلى زنجبار بواسطة العمانيين أثناء وجود عهد اليعاربة في عمان في القرن السابع عشر الميلادي، وعند قيام العهد البوسعيدي إتخذ السلطان سعيد بن سلطان عام ١٨٣٠ م زنجبار عاصمة له بدلاً من مسقط فترسخ المذهب الإباضي ممتداً إلى ممباسة الكينية معتمداً في ذلك على تعايش العمانيين مع السكان الأصليين والتزاوج فيما بينهم. ولكن العمانيين تعرضوا للإبادة عام ١٩٦٤ م فرجع الكثير منهم إلى عمان فقل أتباع المذهب الإباضي هناك بعد ضم زنجبار إلى تنجانيقا لتشكلا دولة تنزانيا الحالية في فيدرالية أعطت زنجبار نوعاً من الحكم الذاتي، ولكن الإباضية بقيت في جميع محافظات تنزانيا جنباً إلى جنب مع الشافعية وأخذتا تتزايدان لبعث الإسلام هناك من جديد، فاشترى أتباع الإباضية أرضاً في العاصمة دار السلام وأقاموا عليها مسجداً بجواره مدرسة ومستشفى ، كما أسست جمعية الاستقامة الإسلامية التانزانية عام ١٩٩٥ م لتتولى جميع النشاطات الإسلامية هناك وهي في تزايد مستمر إذ أنشأت معهداً للدراسات الإسلامية.

ونعود إلى الإباضية في غرب أفريقية فنجد أن نجاح عبد الرحمن بن رستم في المغرب الأدنى والأوسط ومركزها تايهرت بإنشاء دولة لهم هناك، كانت على صلة وثيقة بمشايخ المذهب حيثما وجدوا ولاسيما في البصرة حتى استاؤوا من خروج عبد الوهاب على المذهب وتوريث الإمامة لابنه، مما أخذت هيبتها في الضياع وعزف إباضية الشرق عن مناصرتها. ومع سنة ٢٩٧ هـ سقطت تايهرت عاصمة الدولة الرستمية بعد أن دامت ١٣٠ سنة باستثناء حصن وارجلان وجبل نفوسة من حيث حاولوا إقامة إمامة الظهور ثانية فلم ينجحوا. ولابد هنا من الإشارة إلى أن دولة بني رستم كانت على صلة تسامح مع أهل السنة مما جعلهم يفدون إلى تايهرت لمناقشة علماء الإباضية في العقيدة والشريعة، ولكن المجتمع الإباضي انغلق

أخيراً في ميزاب الجزائر وانقطعت اتصالاتهم في الخارج مع إخوانهم الإباضيين في جربة ونفوسة وعمان وزنجبار وسيوه وذلك بعد أن كانت منطقة الجريد من الجزائر في ظل الدولة الرستمية همزة إتصال بين جبل نفوسة وطرابلس وإخوانهم في المغرب الأوسط بتايهرت، ففي القرن السادس الهجري برز نشاط (أبو علي السني) مما دفع إباضية الجريد إلى النهاية بالحجة والإقناع حتى لم يبق منهم في القرن السابع الهجري إلا أسراً مشتتة اندمجت بالعرب واصبحت المنطقة سنية على المذهب المالكي ونسي المذهب الإباضي تماماً. وقد اشتهر إباضية الجريد بالشجاعة والاستبسال إلى درجة التهور، وبالعبادة والنسك إلى درجة الرهبنة.

ونظرة عامة لنشوء المذاهب الإسلامية تريناً أن عهد الخلفاء الراشدين (١١-٣٠ هـ) قد انتهى بميلاد ثلاثة مذاهب استمرت حتى الآن وهي السنة والشيعة والإباضية بعد أن ورثت الأخيرة الخوارج الذين انشقوا إلى أزارقة ونجدات وصفرية وأهل الدعوة، وهؤلاء الأخيرون هم الذين عرفوا فيما بعد باسم الحركة الإباضية وكان أبرز شخصياتهم : الشيخ أبو بلال مرداس بن أدية التميمي الذي نجا من النهروان ونظم أهل دعوته في البصرة حيث قتل، والعالم التابعي أبو الشعثاء جابر بن زيد الأزدي الذي قاد أهل الدعوة ، وأبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة الإمام الإباضي الثاني الذي توفي في عهد المنصور، وعبد الله بن إباض التميمي تلميذ جابر بن زيد والعالم النشط في الحركة والذي حملت الحركة إسمه لبروز نشاطه، والذي يرجح أنه توفي عام ٨٦ هـ، والعالم الربيع بن حبيب الأزدي العماني الذي مات في نهاية القرن الهجري الثاني.

والمعروف بأن الإباضية قد ظهرت بعد انقسام المحكّمة إلى خوارج متطرفين وإباضية معتدلين، وقام إبن إباض بالرد على الخوارج وبالذات الأزارقة بينما استمر جابر بن زيد في إمامة الحركة بصورة سرية لتجنب الخطر. ويرى المؤرخ الإباضي المعاصر محمد علي ديوز أن الأمويين هم من أطلق هذا الإسم عليهم نسبة إلى عبد الله بن إباض لأنهم لم يريدوا أن ينسبوهم إلى جابر بن زيد حتى لا يجذبوا إليه الأنظار. ويرى المؤرخ الإباضي الاخر المعاصر علي يحيى معمر بأن جابر بن زيد كان يحضره الطلاب، ومنهم من يلازمه كأبي عبيدة مسلم وضمام والدهان وابن حبيب وإبن إباض، ومن هؤلاء من اشتغل بالسياسة والشؤون العامة بالكلمة دون السيف ومنهم إبن إباض ومنهم من جلس للتدريس كأبي عبيدة والدهان، كما يرى أنه بسبب شدة الرقابة في العهد الأموي على العلماء فقد لجأوا لسرية التنظيم والدعوة وشكلوا ثلاث مجالس : مجالس العامة، لعامة الناس للتوعية الجماعية، ومجالس المشايخ، لزعمائهم للتخطيط والتنظيم، ومجالس حملة العلم، لتخريج الدعاة.

ومن ناحية المنشأ يرى بعض مؤرخي الإباضية أن المحكّمة ليسوا أصل الخوارج لأن ظهورهم قد حصل في أواخر ولاية عبيد الله بن زياد الوالي الأموي سنة ٦٤ هـ بزعامة نافع بن الأزرق. وأما الإباضية الذين حافظوا على اعتدالهم استمروا في البقاء حتى الآن كمذهب إسلامي ثالث بجانب السنة والشيعة، ولإعطاء المذهب الإباضي حقه لا بد من العودة إلى مصادرهم الرئيسية في المشرق بخاصة وهي : كتاب السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان، من القرن الأول الهجري إلى السادس، وكتاب الاهتداء والمنتخب من سير الرسول عليه السلام وأئمة وعلماء عمان للشيخ العالم أبي بكر بن أحمد الكندي (ت ٥٥٧ هـ) ، وله كتاب آخر هو المصنف يخصص الجزء العاشر منه للإمامة بفكر سياسي ناضج، وكتاب أصدق المناهج في تمييز الإباضية من الخوارج للشيخ سالم بن حمود السيابي السمائلي، وهو يرفض المعلومات المتداولة عن ارتباط الإباضية بالخوارج.

وأما في المغرب فقد ظهرت مؤلفات منها : الأزهار الرياضية في سلوك وأئمة الإباضية للشيخ سليمان بن عبد الله النفوسي. وهناك مؤلفات للشيخ أبي إسحق إبراهيم أطفيش الجزائري.

ومما تراه الإباضية اليوم أن عبد الله بن إباض الذي يحمل المذهب إسمه كان يتلقى الأوامر والتوجيهات من شيخه جابر بن زيد ، فكان المجادل والمناظر عن الحركة بينما كان جابر في تقية وكتمان لمكانته العلمية ولتجنب دعوته بطش السلطة الأموية ، وحوالي سنة ٩٣ هـ توفي الإمام جابر ليخلفه تلميذه أبو عبيدة مسلم.

ونظرة في الدراسات الحديثة غير الإباضية نجدها تربط المذهب الإباضي بتاريخ الخوارج وعقائدهم، فيرونهم من أهل البدع والأهواء والتطرف، ولو رجعوا إلى مصادرهم لتراجعوا عن ذلك، فخطبة أبي حمزة الشاري (ت ١٣٠ هـ) في أهل المدينة، ورسالة عبد الله ابن إباض إلى عبد الملك بن مروان تظهران أن الإباضية كانوا يحرصون على تطبيق الكتاب والسنة، ويبرأون من زعيم الخوارج نافع بن الأزرق الذي هاجمه الشيخ أبو يعقوب الوارجلاني (ت ٥٧٠ هـ) لنسبتهم الشرك للمسلمين، وهاجمهم قطب الأئمة محمد بن يوسف أطفيش (ت ١٣٣٢ هـ) قائلاً (قبحهم الله قالوا بأن نصب الإمام غير واجب ..)، وهاجمهم الشيخ السالمي (ت ١٣٣٢ هـ) لأنهم يستحلون الدماء والأموال.. من مخالفيهم المسلمين.

ولو وقفنا مع أعلام الإسلام قديماً وحديثاً لرأينا المذهب الإباضي على حقيقته:

فإمام المذهب جابر بن زيد تابعي عالم ثقة أخذ علمه عن شيخه إبن عباس كما أخذه عن سبعين صحابياً آخرون، وأثنى عليه كبار العلماء الأقدمين والحديثين، مما يجعلنا لا نشك بصلابة أساس منشأ هذا المذهب.

والدكتور رجب محمد عبد الحليم يؤكد بعد الحركة الإباضية عن الخوارج، وسيرهم في دعوتهم بهدوء وسرية بعيداً عن التطرف والعنف بهدف إعادة الخلافة الراشدة.

والدكتور عوض محمد خليفات يؤكد أيضاً أنّهم ليسوا من الخوارج، وأنهم أكثر المسلمين تمسكاً بالكتاب والسنة، وأنهم وحدهم من طبق حكم الشورى في الحكم بعد الخليفتين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما.

ومهدي طالب هاشم الذي يؤكد أن الإباضية معتدلة، وأنها نجحت لذلك في إقامة دول لها في عمان واليمن والمغرب.

والدكتور محمد حسان كسبه يرى أن مفهوم الخروج لا ينطبق عليهم وإنما على من يستحلون الدماء والأموال والنساء.. ويقول بأن الإباضية أصحاب مذهب فقهي متميز، وهم لا يكفرون الموحد العاصي كفرملة وإنما كفر نعمة بمعنى أنه فاسق، والدكتور عمر با يأسف لأن المسلمين أساؤوا الظن بهم نتيجة تلك الدراسات المتسرعة عنهم ممن يظن بأنهم المرجع في ذلك وهم ليسوا كذلك.

والشيخ عز الدين بن أمين التنوخي يهاجم جهل العلماء الذين ألحقوا الإباضية بالخوارج بينما تؤكد كتبهم وفقههم المبني على الكتاب والسنة أنهم بعيدون عن ذلك .

والشيخ محمد الطاهر بن عاشور يرى أن المذهب الإباضي استمد نظرته للحكم من الشورى والانتخاب، وأنه رغم أختفائه عن مسرح الحياة إلا أنه مازال باقياً كأنصع مظهر للإسلام لمتانة أصوله ومرونة فروعه.

وأبو حمزة الشاري الإباضي دعا الناس في خطبته في المدينة لتطبيق منهج الإسلام حسب الكتاب والسنة، وألزم نفسه بقول خليفة رسول الله أبي بكر الصديق عندما قال (أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإن عصيت الله فلا طاعة لي عليكم).

والدكتور محمد وهبه الزحيلي أكد أن أصول المذهب الإباضي كأصول المذاهب الأخرى من كتاب وسنة وإجماع وقياس واستدلال، وأنهم يبرؤون من نسبتهم للخوارج، ولهم كتب كثيرة توضح ذلك.

والسيد عبد الحافظ عبد ربه الإباضي يبين أن الإباضية أول الفرق الإسلامية التي اعتمدت على الكتاب والسنة والاجتهاد مستمدة ذلك من حبر الأمة إبن عباس.

وأحمد توفيق المدني الجزائري يرى أن الإباضية قد ساروا على طريق الخلافة الراشدة بأمير مؤمنين منتخب بحرية بأسلوب الشورى.

والدكتور التونسي عبد العزيز المجذوب يرى أنهم متمسكون بالدين بشدة، وأنهم يبغضون أصحاب الظلم والفساد، ويلتزمون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر..

وابن الصغير الشيعي يثني على عدل إبن رستم وورعه حتى سيرت لـه الأموال الكثيرة من البصرة فوجدوه فعلاً كأحد الخلفاء الراشدين.

وعثمان سعدي الذي ينفي أن الرستميين الإباضيين كانوا متعصبين للبربر إذ كانوا ينشرون العربية مع الإسلام جنباً إلى جنب في مدارسهم وجامعاتهم.

والدكتور أحمد إلياس حسين قد أكد دور الإباضية في نشر الإسلام بغرب أفريقية من خلال نظام العزابة والاعتدال في الدعوة.

والاستاذ الدكتور محمد الطالبي التونسي الذي رآى أن الإباضية من أعظم المذاهب الإسلامية وأقدمها، وأنهم لذلك تمكنوا من إقامة الدولة الرستمية في المغرب الأوسط واستطاعوا بنظام العزابة من المحافظة على مذهبهم للآن.

والإمام عبد الحميد بن باديس فإنه يثني على الإباضية من خلال مواقف شاعرهم أبو اليقظان الذي كان يسيل العبرات على ما كان يجري في الجزائر من الاستعمار الفرنسي، وكان يدافع عن الإسلام والقرآن بأقوى بيان..

ومصطفى نبيل العربي الذي يصف منطقة ميزاب الإباضية بالعالم المسحور بالصحراء الجزائرية من باب أثر الإباضية هناك : من حديثهم بالعربية الفصحى، بلا أمية بينهم، وتكافل اجتماعي تام، ومجتمع يتمسك بالإسلام ، وتسيرهم حلقات العزابة بواقع حلقة لكل مدينة.

والشيخ علي يحيى معمر الإباضي الذي يدعو لاختفاء كل مفاهيم التميز بين المذاهب، والحرص على التسابق بالتمسك بالكتاب والسنة ليستحق المتمسك بالمدح والثناء..

ومع هذه الوقفة مع هؤلاء العشرين شخصية إسلامية ما يؤكد سلامة المذهب الإباضي كمذهب إسلامي بعيد عن الخوارج، ويلتزم بالاعتدال والسير على الكتاب والسنة في الحياة الفردية والمجتمعة، ولا ينقصهم إلا إعادة النظر في كتب تراثهم وأسلوب بل مادة توجيههم في مدارسهم وجامعاتهم اليوم ليطرحوا تلك الشوائب التي علقت بنظراتهم التاريخية وموضوعاتهم التدريسية ليكونوا كالمذاهب الأخرى بل سباقين لها.

ولنذكر أن من سيرة إمام المذهب جابر بن زيد الاعتناء بتنظيم النساء في حركته، وأن من نتيجة ذلك وجود العديد من النساء الفاضلات في مواطن الإباضية مما يستحق الإكبار وبالذات في المغرب، فهناك الشهيدة البلجاء، والسيدة عاتكة بنت أبي صفرة، هذا شيء من المشرق وأما المغرب فهناك أخت الإمام أفلح الرستمي، ونانا مارن النفوسية، وأخت عمروس بن فتح، ونانا تابر السدراتية، وأم يحيى النفوسية، وأم زعرور الجيطالية..

وهناك العديد من النساء في العصر الحاضر في المجتمع الميزابي والوارجلاني، منهن حاجة بنت الشيخ عبد العزيز الثميني، وعائشة بنت الناصر محرزي، ومسعود مامة بنت عمر، وعبد الله مامه بنت عبد العزيز، وبياز مامه بنت سليمان، ونوح عائشة بنت عمر، وماما حنة بنت الحاج بكير، وبهون شيخة بنت إبراهيم، وبابا عمر تبازيط، وحاج سعيد عائشة بنت عمر، ولبنوح بيه بنت بكير، ودودو حنة بنت داود، وخياط زوليخاء، والشيخ زوليخا بنت محمد، وبيه حمو الحاج موسى، وعائشة بنت عمر فخار .

ولابد من الإشارة أثناء هذه الوقفة التاريخية إلى موقف الإباضية من السنة النبوية سواء في المشرق أو المغرب لما في ذلك من أهمية مدى حرصهم على الإسلام البعيد عما اتهموا به من نسبتهم للخوارج وأصحاب البدع، فمن المؤكد أنهم يعتبرون السنة مصدراً أصيلاً من مصادر التشريع وأدلته التفصيلية، وهم لا يختلفون عن أهل الحديث مطلقاً في تقسيم الحديث بين متواتر وآحاد، كما أنهم متفقون معهم في شروط السند بين متصل وغير متصل ، وتحديد المتصل بالصحيح أو الحسن أو الضعيف، وغير المتصل بالمرسل والمنقطع والمنفصل والمعلق، كما أنهم قد شاركوا في سيرة رواية الحديث بشكل فاعل، ولديهم كتب تشهد على ذلك وأبرزها سند الإمام الربيع بن حبيب المحتوي على (٧٤٣) حديثاً، وهو يتميز بثلاثية السند في الرواية برواة في قمة العدالة والضبط، وبإسناد متصل ندر معه المنفصل، وهناك أيضاً مدونة الإمام أبي غانم الخراساني وتحتوي على (١٤٠) حديثاً و (٢٤٥) قولاً للصحابة و (١٩٠٧) قولاً لفقهاء المذهب و (٤٠) قولاً لفقهاء من المذاهب الأخرى. وهناك الجزء الثالث من الجامع الصحيح ويختص بأحاديث العقيدة ككتاب مستقل عن مسند الإمام الربيع، وتمتاز هذه الكتب بدقة ألفاظ التحديث وتجنب التدليس بالرغم من أن المحدثين قد حشروا الإباضية في الخوارج مما أثر عليهم في مجال رواية الحديث عنهم، وبالرغم من ذلك شهد المحدثون وعلماء الجرح والتعديل للإباضية بخاصة وللخوارج بعامة بعدم وضع أي حديث.

هذا من ناحية الأمانة العلمية ، وجانب موقف الإباضية من رواية الحديث النبوي ، وأما من ناحية حملهم للدعوة الإسلامية إلى غرب أفريقية بالذات فقد اعتمد ذلك على التجارة منذ القرن الثامن الميلادي، إذ كان التجار يقومون بأعمال الدعوة إلى الإسلام مع أعمالهم التجارية حتى استقرت الإباضية في واحات فزان وجبل نفوسة وغدامس وواحات الجزائر ولاسيما مع الارتباط القوي بقبيلتي هوارة وزناتة بالمذهب الإباضي وهم من تخصص بالتجارة عبر

الصحراء. وكان لنظام العزابة وزيارة كبار الفقهاء بشكل دوري لتلك المناطق الدور الكبير في حمل الدعوة إليهم. وقد ذكر الشماخي أن بلاد السودان بغانه وما يليها كانت تدين بالمذهب الإباضي قبل أن يصلها فقهاء المذاهب الأخرى وبالذات المذهب المالكي. فالتراث الإباضي يذكر رحلات الفقهاء إلى غرب أفريقية وإدخالها في الإسلام وإسلام ملكهم على يد الشيخ أبي يحيى إبن أبي القاسم وذلك في النصف الأولى من القرن العاشر الميلادي.

ونعود قبل الإشارة إلى أهم المصادر في تاريخ الإباضية أن نذكر مجرد ذكر تلك الأزمة السياسية / الفكرية الشديدة التي مرت بالإباضية في عمان وذلك مع نهاية القرن الثالث الهجري عندما عُزل الإمام الصلت بن مالك الخروصي عن الإمامة سنة ٢٧٢ هـ من قبل قاضية موسى بن موسى وبعض المعارضين، فدارت بسبب ذلك العزل مناقشات حادة حول طبيعة الإمامة ومشروعية العزل مما جعل الناس ينقسمون إلى ثلاث فرق حول ذلك بين مؤيد ورافض ومحايد، وبقي لهذه الحادثة تأثيرها.

وأما أهم مصادر التاريخ الإباضي فهي :

١- كتب السير : وهي تعتبر رغم قصرها أقدم المصادر، ومنها سيرة عبد الله بن إباض، وسيرة أبي قحطان ، وسيرة الأزكومي، وسيرة الحواري، وسيرة الكندي ، وسيرة الكدمي.

٢- كتب الأنساب وأولها كتاب المبرد لنسب عدنان وقحطان، ثم كتاب العوتبي لأنساب العرب، ثم الكتابات العدنانية والقحطانية لإبن رزيق.

٣- كتب الطبقات والتراجم، وأقدمها السيرة وأخبار الأئمة لأبي زكريا الوارجلاني في القرن الرابع الهجري، ثم كتاب الطبقات الإباضية للدرجيني في القرن السابع الهجري، ثم كتاب الجواهر المنتقاة للبرادي في القرن الثامن الهجري، ثم كتا ب السير الشماخي في القرن العاشر الهجري.

٤- كتب التاريخ الحولي المحلي، وأولها كتاب الكشف والبيان للأزدي القلهاتي في أوائل القرن الحادي عشر الهجري، ثم كتاب كشف الغمة.. للأزكوي العماني في أواخر القرن الحادي عشر الهجري، ثم قصص وأخبار عمان للمعولي في نهاية القرن الثاني عشر الهجري، ثم كتاب الفتح المبين.. لإبن زريق ، ثم كتاب تحفة الأعيان.. للسالمي في القرن الرابع عشر الهجري.

٥- كتب الفقه والعقيدة الإباضية، وهي التراث الأكبر للإباضية في المشرق والمغرب وأولها ما تركه الإمام جابر من (جوابات الإمام جابر بن زيد) و (رسائل جابر بن زيد) ، ثم (أحكام الزكاة) لأبي عبيدة مسلم، ثم (بدء الإسلام وشرائع الدين) لإبن سلام، ثم (كتاب مختصر الخصال) لأبراهيم بن قيس الحضرمي، ثم (شرح مقدمة التوحيد) للشماخي ، و (كتاب شرح قواعد الإسلام) للجيطالي ، وكتاب (كنز الأديب ..) للصائفي .

وهناك مصادر أخرى غير إباضية كالطبري واليعقوبي والمسعودي وابن الأثير والبلاذري وابن سعد. كما هناك مراجع وأبحاث حديثة كثير منها الفتح المبين لابن زريق، والسالمي والسيابي والحارثي من العمانيين والدكتور فاروق عمر فوزي والدكتور عوض خليفات، والدكتور عمرو النامي والدكتور محمد عليان.

وخلاصة القول عن الإمامة الإباضية في عمان بأنها نجحت في جمع أهل عمان لتحقيق الازدهار ولكنها لم تكن شاملة لكل عمان، فبقيت غير مركزية لوجود قبائل معارضة لسلطة الإمام قاسمتها النفوذ ، كما وجدت قوى خارجية تحكم بعض مناطق الساحل والداخل.

ولا ننسى أن استمرار الخلاف بين الفقهاء والعلماء الإباضية قد سبب عدم التقارب بين المتشددين والمعتدلين حتى انحصرت الإمامة في قبائل معينة كسلطة وراثية، وانقسمت هذه القبائل مما أضعف سلطتها وأعطى القبائل النبهانية الفرصة للظهور في وسط عمان فاضعفت سلطة الإمامة في عمان.

ومع المسار التاريخي للإباضية بين الفرق الإسلامية في ما كتب عنها قديماً وحديثاً فإننا كما يقول الشيخ علي يحيى معمر نجدها متهمة قديماً وحديثاً، ففي القديم نجد نقص النزاهة والتعصب وعدم الكفاءة في الدراسة وسوء المصادر المعتمدة وصعوبة الإتصال وسوء الظن وتصديق الإشاعات والدعايات الكاذبة، نجد كل ذلك يلعب دوره في اتهام الإباضية قديماً: ففي مقالات الإسلاميين للأشعري، والفرق بين الفرق للبغدادي، وفصل الملل والنحل لابن حزم، وكتاب التبصير في الدين للاسفراييني، وكتاب الملل والنحل للشهرستاني نجد الكثير من أسباب الاتهام السابقة، كما نجد في الحديث شيئاً من ذلك كما في كتاب تاريخ الفرق الإسلامية لعلي مصطفى الغوابي، وكتاب تاريخ المذاهب الاسلامية لأبي زهرة، وخلاصة مذهب الإباضية للشيخ عبد القادر شيبة الحمد ، وكتاب تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الافريقية للدكتور هويدي، ولكن عضو المجمع العربي بدمشق عز الدين التنوخي في دراسته للمذهب الإباضي، وابراهيم عبد الباقي في كتابه الدين والعلم الحديث فإنهما موضع ثناء ومديح لأنهما أثبتا جدية الدراسة والنزاهة التامة في الحرص على وحدة الأمة الإسلامية وإن كانا قد جعلا الإباضية من الخوارج، وهو مما ترفضه الإباضية بشدة وإلا لكان كل من خرج ويخرج على الظلم والفساد من الخوارج، وشتان بين الخروج من الدين وعقائده وتشريعاته وبين الخروج على ظلم وفساد الحكام والنظم الجائرة.

وفي ختام هذه السيرة التاريخية للإمام جابر بن زيد ومذهب الإباضية لابد أن نقف ملياً مع منهجية البحث العلمي التاريخي عند المؤرخين وأصحاب المقالات الذين تعرضوا لهذا المذهب.

فإبن خلدون دعا للتثبت والتدقيق في النقل كما دعا لذلك محب الدين الخطيب ومحمد العلياني والسيد قطب ومحمد قطب مما نجده مفقوداً لدى الدكتور ناصر العقل، وناصر السعودي والدكتور محمد عليان، والدكتور صابر طعيمة الذين يتهجمون على الإباضية دون سند ولا دليل، وهو الأمر الذي يستدعي التثبت مما ينقل عن الأشعري والبغدادي وابن خلدون وابن تيمية في هذا المجال، فهناك أقوال لعلماء الجرح والتعديل بحق بعض كتب التاريخ والسير لأنها مستندة على كذابين أو ضعيفي الحديث من أمثال سيف بن عمر التميمي ، ومحمد بن قدامة الانصاري، ومحمد بن عمر الواقدي، والهيثم الطائي، وأبو مخنف بن يحيى .

فالطبري يدعو للتحقق من رواياته التاريخية، وإبن الأثير نقل في كتابه الكامل عن الطبري مما يقتضي التحقيق ، وإبن العربي يحذر في كتابه (العواصم من القواصم) من كتاب إبن قتيبة (الإمامة والسياسة) وكتاب (الكامل) للمبرد وكتاب (مروج الذهب) للمسعودي، والدكتورة سيدة إسماعيل كاشف تحذ رمن وضع الأحاديث كما ورد في الجزء الأخير من تاريخ

الطبري ومن المهلب بن أبي صفرة في وضع الأحاديث ضد الخوارج. والدكاترة محمد جميل غازي وعوض خليفات وعبد العزيز الهلابي يحذرون من الكذب على الرسول عليه السلام ومن كتب المقالات والفرق التي تنقصها الأمانة والموضوعية. وهناك روايات نسبت للخليفة عثمان رضي الله عنه في تفسير القرطبي وعن خلفاء المسلمين ضد الفقهاء والمحدثين في فتنة خلق القرآن في تاريخ الطبري يرفضها واقع المكتوب عنهم. وهناك روايات في فتنة يوم الدار إعتمد عليها كتاب الفرق وكلها عن سيف الكاذب، وروايات تجاهلها كتاب الفرق وكلها تتجاهل إبن السوداء وتؤكد اقتتال الصحابة فيما بينهم ، وهناك تراجم لبعض من سموا بالسبئيين بحجة أن إبن سبأ قد أثر عليهم بآرائه منهم الاشتر النخعي وثابت بن قيس وجندب الغامدي وجندب الأزدي وحكيم العبدي وحمران بن أبان وزيد العبدي وأخوة صعصعة وعدي بن حاتم الطائي وعمار بن ياسر ومحمد بن أبي بكر وغيرهم.

وفي قضية التحكيم ومعركة النهروان يُرد ما نقل عن أبي مخنف لأنه كاذب، ويؤخذ برواية الإمام أحمد التي تجاهلها كتاب الفرق ، والتي تؤكد أن الإمام علياً قد رضي بالتحكيم دون جبر من أحد، وأن التحكيم لم يضمن بقاء الخلافة له، وأنه هو نفسه لم يشترط أن يذعن معاوية لأمره كخليفة للمسلمين، وأن قبوله للتحكيم لتحديد خليفة المستقبل جعل مركز الخلافة شاغراً، وجعل علياً ومعاوية في منزلة واحدة، وجعل مصير الخلافة مرتبطاً بذكاء وشروط أحد الحكمين وأن ظن الامام علي بأن الخلافة باقية في يده كان في غير محله، وأن ذلك كان السبب في جعل أهل النهروان يسارعون لملء الفراغ بنصب خليفة يستظلون برايته فبايعوا عبد الله بن وهب الراسبي ليكون إماماً عليهم وعلى جميع المسلمين. وهذا ما دعا الإمام علياً بعد التحكيم أن يسترجع خلافته بالقوة، فرفض أهل النهروان ذلك لأنهم كانوا قد بايعوا غيره في وقت تخليه عن الخلافة، فوقعت موقعة النهروان التي قتل فيها الراسبي، وتفرق أتباعه في الأمصار.

وأما أن أهل النهروان يتهمون الإمام علي رضي الله عنه بالشرك والكفر فهذا كذب وافتراء ، ثم أنه لم يقاتلهم حتى قتلوا الخباب بن الأرت وزوجته ورسوله إليهم ، وإن الأشعث بن قيس كان مندساً عليهم لصالح معاوية، فكل هذه الروايات يكذبها الإباضية لضعفها كما يكذبون نسبة سفك الدماء إليهم واستحلالهم لدم المسلمين، ويؤكدون بطلان روايات قتلهم للإمام علي لأن راوي إحداها عثمان الخزاعي الكذاب، وراوي الثانية محمد بن سعد وهي ضعيفة، وراوي الثالثة إسماعيل السدي وهو ضعيف كذاب، وراوي الرابعة الشعبي الذي لم يحضر اجتماع التآمر. وكذلك رواية قتال الخوارج مع إبن الزبير بمكة باطلة لأنها تعارض روايتي البخاري والبيهقي التي تؤكد أن الإباضية يثنون على الإمام عثمان رضي الله عنه خير الثناء ويرفضون ما يسند إليهم من تكفير له وللإمام علي رضي الله عنه.

وأما روايات المروق من الدين، وأن آيتهم رجل أسود أحد عضديه كثدي إمرأة، والتي تفوق عشرين رواية فكلها كاذبة أو ضعيفة باطلة بسبب رواتها الكذابين في أكثريتهم والضعفاء وسيئي الحفظ في الباقي.

ولما كان تحري الصدق في القول والكتابة من لوازم الحكم الشرعي والمنهج الإيماني في الدعوة الإسلامية فقد وجب ذلك في عرض أحداث التاريخ الإسلامي لما في ذلك من حفاظ على وحدة الإمة الإسلامية وتحقيق عودتها للحياة الإسلامية التي افتقدتها طويلاً بإقامة الخلافة الراشدة، ولكن ذلك لن يعفي علماء الإباضية وفقهائها المعاصرين من طرح كل ما علق في تراثهم ومواد تدريسهم من الشوائب التي تناقض ما يؤكدون براءتهم منه.

الإمام زيد بن علي رضي الله عنه

إمام المذهب الزيدي

السيرة الشخصية والعلمية :

تمهيد:

إنّ الخصومة في الدين هي الطائفية، وهي غير الاختلاف في التزام مذهب معين من مذاهب الدين. صحيح أن التعصب لمذهب معين قد يوقع في الباطل ويبعد عن الحق إلى حد ما، كما حصل في السابق عندما احتك الشافعية مع الحنفية، وكلهم من مذاهب السنة، ولكن الاحتكاك حتى لو وصل إلى الاصطدام المادي لن ينتقل إلى قذف أحد الطرفين للآخر بالكفر والمروق من الدين، وأما الخصومة في الدين فهي التي تصل إلى ذلك، وإلى أدهى وأمرّ وذلك عندما ينتقل الاتهام القولي إلى امتشاق الحسام الفعلي. ولهذا فإن الاختلاف المذهبي، بما يؤدي إليه من نشاط فكري وثروة فقهية، خير كله، بينما الخصومة في الدين، بما تؤدي إليه من تمزق الأمة وإضعاف شوكتها، شر كله.

ومن هذا الفهم تصدى الإمام زيد بن علي رضي الله عنه للإصلاح بين المسلمين ومنع الخصومة في الدين، وترك ثروة فقهية مذهبية لا تقل، إن لم تزد، عن أي ثروة فقهية خلفها غيره من الفقهاء، سواء من أهل السنة أو الشيعة أو الإباضية . ولهذا كان لابد من دراسة هذا المذهب، لا لمجرد الوقوف على ما اشتمل عليه من آراء فقهية تلتقي في كثير منها، قبل أن يلحقها ذلك الزيغ الذي كان الإمام نفسه يتصدى له في حياته، مع آراء أهل السنة كما تلتقي مع تلك الخاصة بالشيعة الإمامية والإباضية. ولكن هناك ثلاث صعوبات تعترض دراسة هذا المذهب، ألا وهي:

١- تشعبه في الأقطار الإسلامية، واصطباغه بصبغة كل إقليم في السياسة والفقه.

٢- استمرار بقاء باب الاجتهاد في المذهب مفتوحاً، إذ لم يغلق لا في الأصول ولا في الفروع.

٣- اشتمال كتب المذهب على آراء الأئمة ما بين سنية وشيعية وإباضية.

مولد الإمام زيد بن علي رضي الله عنه (٨٠ – ١٢٢هـ):

هو زيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، فجد أبيه من قبل أمه فاطمة الزهراء هو رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم، وأما أمه هو فهي أمة سندية أهداها إلى أبيه المختار الثقفي. وأبوه علي زين العابدين هو الابن الذكر الذي بقي من أولاد الإمام الحسين رضي الله عنه بعد استشهاده في موقعة كربلاء، لأنه لم يحضر الموقعة بسبب مرضه، وأم علي هذا كانت من سبايا الفرس وابنة يزدجرد. وكان من نتيجة حسرات تلك الموقعة أن نفرت نفس علي زين العابدين من الاشتغال بالسياسة. ولكن بالرغم من تلك المأساة المروعة

على الأسرة الحسينية إلا أن الإمام زيد لم يخش ظالماً لسطوته، ولم يقر جائراً على جوره، وإن كان قد اتخذ التقية من أولئك الظالمين حتى قال: «التارك للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كالنابذ كتاب الله تعالى وراء ظهره، إلا أن يتقي منهم تقاة».

فقيل له وما التقاة ؟ قال: «يخاف جباراً عنيداً أن يستطيل عليه أو أن يطغى».

كما أن من نتيجة تلك الحسرات أن انصرف إلى العلم والدرس، وطلبها من مظانها أنّى وجدها، وأن تلك الحسرات قد فجرت، من ناحية أخرى، لدى الإمام الرحمة في قلبه، فكان جواداً سخياً، وكان يكثر الصدقات ليلاً. والمعروف عنه، رضي الله عنه وأرضاه، أنه كان يرفض ذم الأئمة الراشدين، ولا يقبل من المشايعين له ذم أحد من الصحابة.

نشأته:

امتاز الوسط الذي عاش فيه الإمام زيد رضي الله عنه بثلاثة أمور، وفرت له أعظم التهذيب وأكمل الخلق وأعلى المكارم، وهي: ١- نسبه الشريف، ٢- المحن التي تعرض لها، ٣- اتجاه الأسرة إلى العلم بعد أن جربت مآسي السياسة.

هذا وقد اجتمع في عصر واحد أربعة أعلام في بيت والده هم: والده علي زين العابدين، كبير الأسرة، وابنه محمد الباقر، الذي كان يكبر زيداً، وجعفر الصادق بن محمد، وكان في مثل عمر زيد، وعبد الله بن الحسن رضي الله عنهم.

روايته عن أبيه:

بعد أن حفظ القرآن الكريم تلقى الحديث عن أبيه وأخيه، كما تلقى الفقه عن أبيه فكان فقيهاً واسع العلم والمعرفة. وبعد وفاة أبيه وسنه أربعة عشر عاماً تولى أخوه محمد الباقر إمامة العلم والفقه والحديث، وكان رضي الله عنه ورعاً يحترم سلف الأمة وخاصة أبو بكر وعمر رضي الله عنهما حتى تبرأ ممن ينالهما بسوء، وعنه أخذ زيد الفقه. وكان في البيت عبد الله بن الحسن ابن عم زين العابدين، وكان عالماً معظماً عند العلماء، وقد توفي في محبس المنصور عام ١٤٥هـ.

استقلاله العلمي:

لم يكتف الإمام زيد بفقه المدينة حتى ذهب إلى البصرة والتقى بعلمائها ومنهم واصل بن عطاء الذي أخذ عنه الاعتزال، كما حصّل فيها علم الأصول بعد أن كان قد حصّل علم الفروع في المدينة، ذلك لأن البصرة كانت موطن الفرق المختلفة حول العقيدة الإسلامية. وهناك من يقول بأن واصلاً قد تلقى عقيدة الاعتزال عن آل البيت وبشكل خاص عن الإمام محمد بن الحنفية رضي الله عنه، ولذلك كان لقاء زيد به لقاء مذاكرة لا تلقي.

السيرة الفكرية والسياسية :

الإمام زيد في ميدان السياسة:

ما الذي دفع زيد للخروج لميدان السياسة مع أن أباه وأخاه قد تجنبا ذلك ؟ إن تردد الإمام زيد بين المدينة والعراق أقلق الخليفة هشام بن عبد الملك، فتقصد أن يحرج زيد في أكثر

من موقف ليخرجه عن صمته فيبطش به. فلجأ مرة إلى إثارة النزاع بينه وبين أسرته، ومرة أخرى بادعاء ما لم يقع، وثالثة بتعريضه للإهانة عندما رفض مقابلته مراراً وتكراراً، وبشتمه في أمه. وهكذا خرج زيد مع هذا الإحراج الشديد والأذى في الكرامة والمروءة بعد أن كان يعمل بهدوء وأناة لإنهاء العهد الأموي وإصلاح ما بين هذه الأمة من تنازع وجمع كلمتها من تفرق.

الخروج والشهادة:

خرج الإمام زيد رضي الله عنه قاصداً طلب الحق أو الموت، وذلك بعد وفاة أخيه محمد الباقر رضي الله عنه الذي كان قد ناقشه في مفهوم الإمام بأن يكون من آل فاطمة وأن يخرج داعياً لنفسه. وقد خرج بعد أن تردد على العراق للعلم بواقعها وليس فقط من أجل الإطلاع على علومها. وكان بالطبع يلجأ للتقية بمخاطبة الحكام بأمراء المؤمنين.

في المعركة:

ذهب إلى الكوفة مستخفياً بالرغم من تحذيره أن أهلها ليسوا موضع ثقة، فبايعه أكثر من ٣٠-٤٠ ألف رجل. ولكن عندما رأوا الشدة نكصوا ونقضوا بيعته بحجة أنه ذكر أبا بكر وعمر بخير، وأعلنوا أن الإمام هو جعفر الصادق. وهكذا وجد نفسه مضطراً أن يخوض المعركة بأقل من عدد أهل بدر، وبالرغم من ذلك لم يستطيعوا أن ينالوا منه وممن معه إلا بالسهام، فكانت رضي الله عنه ورحمه ميتته بسهم أصابه في جبهته، تماماً كما حصل مع جده الإمام الحسين، رضي الله عنهم أجمعين، ومثّل بجثته كما مثل بجثة جده..

ودارت الأيام فانتصرت الدعوة العباسية فنبشت قبور الأمويين، وحرقت جثثهم كما كانوا يفعلون بآل البيت.. مع أن ذلك كله ليس بجائز شرعاً، لا من هؤلاء ولا من هؤلاء، ولكنه العدوان وجزاؤه.. ولكنها كلمة الحق لابد أن تعلن صريحة مدوية ضد الظالمين، ومن أولى بذلك من عترة الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام.. فكانوا مشاعل تنير الدروب ولو مهما تكالبت عليهم أيدي البغي وحاولت إطفاءها..

والسؤال: لماذا خرج زيد عن سنة أبيه وأخيه وابن أخيه جعفر وخاض الحرب؟ لاشك أنه بعد مشاهدته للظلم من قرب، وعلى أثر إحراجات هشام وإهاناته له، بالإضافة لاعتناقه رأي المعتزلة في لزوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. كل ذلك وضعه في موقف اختلف عنهم، فخرج ليعيد الحق إلى نصابه تاركاً التقية جانباً.

طلبه الخلافة:

بالرغم من أن الإمامية الجعفرية ينفون أن الإمام زيداً قد طلب الخلافة لنفسه، ويقولون بأنه إنما خرج ضد الظلم وإعادة الحق إلى أهله، وأنه متى استقرت الأمور كان سيعطيها لابن أخيه جعفر الصادق، بالرغم من ذلك إلا أن معتقداته من أن الإمام يجب أن يدعو لنفسه، وأن الإمامة لا تكون بالوراثة، ولا بالوصاية بالشخص وإنما بالوصف، هذه المعتقدات تجزم أنه خرج طالباً الخلافة لنفسه.

علم الإمام زيد:

كان الإمام زيد رضي الله عنه عالماً بالقراءات، وعلوم القرآن، وعلم العقائد، والفقه. ويروى أن أبا حنيفة تتلمذ عليه لمدة سنتين، وأجمع العلماء من السنة والمرجئة والمعتزلة

والشيعة على إماميته في العلم. وقال أبو حنيفة عن ثورته: ضاهأ خروجه خروج رسول الله يوم بدر، فكانت ثورته ثورة الفقهاء والقراء والمحدثين وأهل التقى. هذا وقد جمع في علمه آراء الفقهاء من حجازيين وعراقيين، فكان علمه يرجع إلى أربعة عناصر:

١ـ صفاته الشخصية،

٢ـ شيوخه،

٣ـ عمله كعالم ذي فكر مستقل،

٤ـ العصر الذي عاشه.

ويمكن الوقوف قليلاً مع كل من هذه العناصر الأربعة فيما يلي:

١ـ صفاته الشخصية: منها الإخلاص لله، وثمرته التقوى والخشية من الله والسماحة وتجنب السفهاء والشجاعة الأدبية والحربية حتى طرح التقية جانباً وأقدم على الموت غير هياب وظهر عليه الإباء والإقدام بأجلى مظاهرها، والصبر على المكاره لتغيير المظالم ورد الحقوق ودعوته لأتباعه بالتحلي به، والوعي الفكري الذي اترثه من آل أبيه وآل أمه السندية فكان قوي الحافظة، دقيق التعليل، شامل التفكير والفصاحة وجودة البيان، هذا بالإضافة للفراسة والهيبة.

٢ـ شيوخه: وأولهم أبوه علي زين العابدين، فأخوه محمد الباقر رضي الله عنهم. ولكنه لم يقف على ما كان يرويه آل البيت بل أخذ من علوم الحجاز والعراق حتى استوعب الاختلافات فيما بينهم. ولا ننسى أن الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه كانت له منزلة الفتيا في عهد الخلفاء الراشدين الثلاثة الذين سبقوه أبي بكر وعمر وعثمان، رضي الله عنه وعنهم أجمعين، الأمر الذي جعله بالإضافة لمكوثه منفرداً بالفتيا طيلة فترة خلافته، أي خمس سنوات، جعله يخلف ثروة فقهية ضخمة، وقام الأئمة من آل البيت من بعده بالزيادة عليها، فكان ما تركه الإمام علي من ثروة في الفقه والحديث هو الأصل في كل علومهم.

٣ـ دراساته: انصرف آل البيت في العهد الأموي للعلم تجنباً للمزيد من المآسي، فانصرف علي زين العابدين له وعني به ولم يعن بشيء سواه، وكذلك أولاده من بعده، ومنهم زيد الذي لم يقف عند علم المدينة بل تخطاها إلى غيرها من الأمصار، فدرس ما اجتمع في العراق من علوم، فتلقى علوم آل البيت في شبابه وغيرها فيما بعد من فترة نضجه.

٤ـ عصره: هو العصر الأموي بكل آلامه في حق آل البيت، مما جعلهم ينصرفون إلى العلم وإحياء السنن.. ولم تسكن الفتن في هذا العصر إلا في النصف الأخير من حكم عبد الملك ابن مروان، وإن كانت في ما بعد اتخذت طابع التدبير الخفي من قبل العباسيين. وفي هذا العصر ظهرت أيضاً الفرق الدينية في السياسة والعقائد، ووجدت المذاهب الإسلامية في الفروع، كما بدأ تدوين العلوم وتأصيل الأصول. وقد عاصر الإمام زيد كل هذا وأسهم فيه بحظ وافر. وهنا لابد من وقفة قصيرة مع الحال السياسي الذي فرخ كل هذه العلوم والفرق في العصر الأموي.

فبعد أن تمكن معاوية بحيلة التحكيم من تولي الخلافة، وقيامه بولاية العهد لابنه يزيد، الذي لم يكن يملك الأهلية لهذا المنصب، لم يرتض الناس تلك البدعة لأنها حولت الحكم

الإسلامي من خلافة سليمة كاملة إلى خلافة معطوبة ناقصة، إلى ملك عضوض، فكانت تصديقاً لقوله عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام: [الخلافة بعدي ثلاثون ثم تصير ملكاً عضوضاً].

وبعد معاوية انفلت الأمر وازدحمت الأحداث والفتن، فوقعت مأساة كربلاء، ومأساة المدينة، إذ بعد أن مات يزيد استولى عبد الله بن الزبير على الحجاز، واستولى المختار الثقفي على العراق وتتبع قتلة الحسين حتى أفناهم، وانتهى الأمر بسيطرة عبد الملك على الدولة، وأرسل الحجاج بن يوسف الثقفي إلى العراق ليحكم السيوف في الرقاب، ويسكن الفتن، دون أن يمنع خروج الخوارج وتعاطف الناس مع آل البيت. وزادت نقمة الناس على الحكام وخاصة بعد ابتلائهم بالحجاج وظلمه وتعديه على مقام علي وآل بيته الأطهار، وإقدام معاوية من قبل على اللعن على المنابر للإمام علي كرم الله وجهه، مما جعل أم المؤمنين أم سلمة ومن بقي من الصحابة، رضوان الله عليهم، ينهونه عن ذلك.. ولكن هيهات أن يرتدعوا..

ولولا الانتصارات الباهرة التي كان يحرزها المسلمون في مشارق الأرض ومغاربها لانتقض الناس، إذ هي التي جعلتهم يسكتون وهم غير راضين، فكيف يتحركون وهم يرون ويسمعون أخبار جيوش قتيبة بن مسلم وهي تدق أسوار الصين وتسير مجاهدة فاتحة؟

ولذلك ما أن هدأت الحروب في آخر العهد الأموي حتى تحركت الأحقاد وأتت على البيت الأموي من أساسه. ولاشك أن لمظالم الأمويين أثرها الكبير، فخروج معاوية بحجة أن بيعة علي من المدينة فقط، وأنها ليست شاملة لجميع الأقطار الإسلامية، ولأن فئة معاوية ومن معه قتلوا عمار بن ياسر رضي الله عنه، فهم الفئة الباغية، لأن الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام قد قال له: [عمار تقتلك الفئة الباغية]، فقد كان لتلك الوقائع تأثيرها الكبير في الناس وسبب تعدد الآراء الإسلامية في الخلافة. هذا بالإضافة إلى أن عصر عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه كان كالنور في وسط الظلام، مما أثار شوق الناس للعدل والعمل لتحقيقه.. في هذا الجو عاش الإمام زيد فتأثر تأثراً شديداً..

<u>الفرق السياسية في العصر الأموي:</u>

من الممكن العودة إلى تلك الخلاصة الواسعة التي وردت مع الحديث عن الإمام الصادق رضي الله عنه، فيما يلي من هذا الكتاب بشأن الفرق السياسية، ولكن يمكن الإشارة هنا إلى ما برز منها في عهد الإمام زيد رضي الله عنه بالذات..

لقد ظهر الإباضية والخوارج بمقابل الشيعة، هذا بالإضافة للفئات التي كانت قد ظهرت قبلها في جذورها كالشيعة مثلاً التي نبتت منذ خلافة الصديق رضي الله عنه، ولكن المشكلة كانت في تلك الفئات التي ادعت التشيع وغالت فيه حتى انحرفت عن الإسلام، من أمثال السبئية والغرابية. وأما الفئات الاعتقادية التي انحرفت فكان أبرزها فئة بيان بن سمعان التميمي، الذي بدأ بالقول بخلق القرآن، والقول بأن إله السماء غير إله الأرض، واستخدم السحر والشعوذة للتأثير على الناس حتى ادعى النبوة بعد الإمامة. ثم هناك فئة المغيرة بن سعيد، الذي لم يدع الانتماء للإمام محمد بن الحنفية وإنما للإمام محمد الباقر، وادعى النبوة..

والإمام زيد رضي الله عنه اطلع على هذه الأفكار وغيرها، مما يقتضي بيان ضلالها وانحرافها، فأعلن براءته منها لنفسه ولآل بيته، وحرص على أن يكون ذلك الإعلان صريحاً تبعا للمنهاج السليم لمحبة آل البيت، والذي يرتضونه لأنفسهم ويلتقي مع الدين. وكان من

نتيجة ذلك الإعلان أن لاقى الإمام زيد رضي الله عنه العنت الشديد، لأنـه كـان يقيم فـي العراق بينما لم يلاق غيره من أعلام آل البيت من ذلك شيئاً لأنهم كانوا يقيمون في المدينة.

لقد كان مجيء الإمام زيد رضي الله عنه في هذا العصر، ودعوته للاعتدال التام بدلاً من المغالاة التي قامت على التمسك بظاهر الألفاظ أو التي تأثرت بالأفكار غير الإسلامية، أن لجم تلك الحركات ولاسيما عندما دعا الناس لأن يروا أئمة آل البيت ليسوا فوق البشر وإن كان لهم فضل التقوى والعلم والصلة بالرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام.. صحيح أنـه قد أخذ بالتقية ولكنه لم يقر الظلم والضيم بل ثار عليهما حتى الموت.

ولابد من الإشارة إلى أثر الخوارج والإباضية هنا على الحكم الأموي، لقد كانوا يشتدون كلما ضعف الحكم وقبضته حتى أن الإباضية قد استولوا على المدينة عام ١٣٠هـ وذلك بعد مقتل الإمام زيد رضي الله عنه بنحو من ثماني سنوات.

والجدير بالذكر أيضاً أنه إذا كانت حركة الإمام زيد قد دلت على نقمة أهل المدن فإن حركة أبي حمزة الشاري (الإباضية) قد كانت حركة أهل البادية كما يقال ، ولذلك كان اللقاء بين أهل المدن والبادية على ضرورة التغيير، فكان قيام دولة بني العباس. وإذا كان للعصر الأموي من ناحية أخرى فضل في الفتوح الإسلامية فإن أسلوب القمع والعنف في مسيرة الحكم يذهب بذلك الفضل، كما كان لقيام الإمام زيد بحركته فضل الاستقامة لتكون مظهراً عملياً في الحكم، وذلك عندما أوضح بطلان الأوهام التي حامت حول الإمام علي وبنيه، وعندما حارب الطغيان الأموي، ورسم الخط المستقيم لأهل الحق جميعاً.

السيرة الفقهية والأصولية :

الكلام في أصول الدين في عصره:

كان الإمام زيد يدلي بدلوه في العقائد بعلم واسع واطمئنان واثق، سواء في مسائل بشأن القدر أو تلك بشأن مرتكب الكبيرة والذنوب جميعاً. أما القدر فقد وجد الكلام حوله منذ عهد النبي عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام، وكان عمر رضي الله عنه يعاقب من يعتذر بالقدر عما يرتكب، واشتد الكلام حوله في عهد علي رضي الله عنه، مما جعله يفسره للسائلين بأنه علم الله الأزلي، كما فسر لهم القضاء والقدر بأنهما الأمر من الله والحكم، أي أنه رأى القضاء بأنه الحكم التكليفي، وأن القدر بأنه العلم الأزلي. وبعد عصر الصحابة، وفي عصر الإمام زيد، ظهرت تلك الفرق التي تكلمت في القدر، فظهر معبد الجهني والجهم بن صفوان، اللذان قالا بأن لا إرادة للإنسان في كل ما يفعل أو يترك، الأمر الذي أدى إلى ظهور القدرية وظهور غيلان الدمشقي الذين نفوا تدخل القدر في عمل الإنسان أو تركه للعمل.

صحيح أنه ظهر الكلام في مرتكب الذنب في عصر الإمام علي كرم الله وجهه، وذلك عندما خرج عليه الخوارج والإباضية بحجة أنه ارتكب ذنباً بقبول التحكيم، ولكنهم أي الخوارج قد أفرطوا وغالوا في القول حتى كفروه، كما فرط المرجئة فقالوا بالمغفرة بحجة أنه لا يضر مع الإيمان معصية ولا ينفع مع الشرك طاعة، بينما توسط بين الفئتين فريق مرجئة السنة الذين اعتبروا مرتكب الذنب لا بالكافر ولا بالمؤمن وانما بالفاسق كما قالت الإباضية بأنه كافر نعمة وليس كافر ملة أي فاسق فالتقوا بالسنة.

وفي هذا المعترك المضطرب ظهر المعتزلة الذين نادوا بالمنزلة بين المنزلتين، وهو الرأي الذي ارتضاه الإمام زيد. ذلك أن المعتزلة قد ظهرت بعد القدرية لقرب آرائهم منهم، والتقى زعيمهم واصل بن عطاء بالإمام زيد رضي الله عنه، ورأى أن الصفات المذكورة لله تعالى هي نفس أسمائه الحسنى، كما رأى أن مرتكب الكبيرة فاسقاً وليس بمؤمن ولا بكافر، كما رأى أن المكلف يخلق أفعاله بقوة أودعها الله فيه، ورأى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فقد جذبت أفكار واصل بن عطاء هذه الإمام زيداً وإن تغاضى عن بعضها من مثل قوله بأن أحد الفريقين في واقعة الجمل فاسق.

وأما شأن المرجئة، التي أشير إليها، والتي نشأت عند الاختلاف بين الإمام علي ومخالفيه في أمر القتال، والتي أرجأت الحكم فيما وقع في عهد الصحابة، فإنها أعلنته في حق ما حدث في العهد الأموي، وقالت بأن الإيمان إقرار وتصديق واعتقاد، وأنه لا يضر مع الإيمان معصية ولا ينفع مع الشرك طاعة، ولو وقفوا عند هذا الحد لهان الأمر ولكنهم غالوا حتى زعم بعضهم بأن الإيمان اعتقاد بالقلب وإن أعلن الكفر بلسانه وعبد الأوثان، كما زعم بعضهم الآخر بأنه لا يفرق الخنزير المحرم عن هذه الشاة، ولا يدري مكان الكعبة التي يحج إليها أهي في مكة أو في الهند، وهذا ما سبقت الإشارة إليه وإلى أثره من حيث الاستهانة بحقائق الإيمان وأحكام الإسلام حتى تحولوا إلى طائفة متحللة من القيود الشرعية بحجة أن الله يعفو عن كل الذنوب ما عدا الكفر. وهنا كان إعلان الإمام زيد رضي الله عنه، صريحاً بالبراءة منهم ومن أقوالهم حتى قال: «أبرأ من المرجئة الذين أطمعوا الفساق في عفو الله تعالى».. وكان في هذه البراءة ما فيها من لجم تلك الفئات المغالية، الأمر الذي يفرض البعد عن أهل هذه المغالاة.

<u>الفقه في عصر الإمام زيد:</u>

بلغت المدينة المنورة في عصر الإمام زيد رضي الله عنه، صبيا وشاباً، الذروة في النشاط العلمي، حتى أن أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه رجع إليها ليفقه الناس بدينهم وذلك بطريقين:

١ـ تفريق علمائها في الأمصار ليعلموا الناس ويرشدوهم،

٢ـ الأمر بتدوين السنة المشهورة بأن كتب لقاضيها أبي بكر بن حزم ليقوم بذلك.

وأخذ عمر بن عبد العزيز يكتب للأمصار يعلمهم السنن، ويكتب للمدينة يسألهم عما مضى، حتى قال ابن القيم إن الدين والفقه انتشرا في الأمة عن أصحاب ابن مسعود، وأصحاب زيد، وأصحاب عبد الله بن عمر، وأصحاب عبد الله بن عباس، فكان زيد وابن عمر في المدينة، وابن عباس في مكة، وابن مسعود في العراق، فكان فقه هؤلاء الأربعة وغيرهم، ولا سيما فقه الإمام علي وفتاويه، طريق التفقه في الدين.

صحيح أن العهد الأموي أثر في اختفاء كثير مما أثر عن الإمام علي رضي الله عنه، ولكن ذريته الأطهار من الحسن والحسين وابن الحنفية كانوا أوعية للعلم وحفظته ونقلته لمن بعدهم من أئمة آل البيت. وعليه لم يقتصر علم الشريعة على أولئك الأربعة الذين ذكرهم ابن القيم بغض النظر عما لحق علم آل البيت من تزيد، ولا سيما بعد الإمام جعفر الصادق رضي الله عنه وأرضاه.

الفقهاء السبعة:

لقد أشرنا إليهم فيما يلي، ولكن لأهميتهم في مجال الفقه، سواء ما كان منه مبنياً على الرأي والاستنباط أو الحديث والأثر، أي النصوص، فإنه لابد من هذه الإشارة هنا. فهم أولئك التابعون الذين حملوا فقه الصحابة وعلمهم كله وهم: سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد، وخارجة بن زيد، وأبو بكر بن عبد الرحمن، وسليمان بن يسار، وعبيد الله بن عبيد الله بن عتبة. وقد تلقى علمهم الإمام مالك ولكنه لم يعتبر أبا بكر وعبيد الله بل نافعاً وأبا سلمة بدلاً منهما. ولاشك أن علم المدينة لم يقف عند هؤلاء السبعة، إذ هناك غيرهم كثير من أمثال أبي الزناد، وربيعة الرأي، ويحيى بن سعيد، وابن شهاب الزهري، تلميذ الإمام علي زين العابدين والد الإمام زيد. وقد كان سعيد بن المسيب أشهرهم، وكان يكثر من الفتيا بالرأي حتى سمي بالجريء، ويأتي بعده عروة، شقيق عبد الله بن الزبير، الذي كان أغزر السبعة حديثاً مما حصر فقهه في الأثر. وكان ثالثهم أبو بكر بن عبد الرحمن، الذي كان ناسكاً حتى لقب براهب قريش، وكان فقيهاً محدثاً. وكان رابعهم القاسم بن محمد، وهو ابن أخ أم المؤمنين عائشة، وكان محدثاً ناقداً للحديث في متنه، وكان فقيهاً، فاجتمع له الفقه والحديث. وكان خامسهم عبيد الله بن عبيد الله بن عتبة بن مسعود، وكان عالماً بالحديث وفقيهاً وشاعراً في نفس الوقت. وكان سادسهم سليمان بن يسار، وهو مولى السيدة ميمونة بنت الحارث زوج النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم، وقد كاتبها وأداها ليصبح حراً. وكان سابعهم خارجة بن زيد بن ثابت، وكان فقيه الرأي كأبيه، فكان كثير الإفتاء قليل الرواية. والملاحظ أن ثلاثة من هؤلاء السبعة، وهم عروة والقاسم وسليمان، كانوا من ذوي القربى أو الموالاة بأمهات المؤمنين، فأخذوا عنهن، كما يلاحظ أن هؤلاء الفقهاء جميعا كانوا يجمعون بين الفقه بالرأي والأثر، وأنهم كانوا يزاولون نشاطهم الفقهي وفي الرواية في مسجد الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام أو منازلهم، وكان ذلك كله والإمام زيد في سن الشباب، سن طلب العلم، مما يجزم أنه كان ذا صلة بمجالسهم العلمية، وذلك ليس بغريب عنه إذ كان من المشهور عن والده تخطي الرقاب ليستمع إلى أحدهم.

الرأي والحديث:

انتهى عصر الصحابة وقد كثر منهم من يقول بالرأي إذا لم يعلم نصا من كتاب أو سنة، ومنهم عمر وعلي وزيد وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم، ومنهم من توقف عن ذلك مثل ابن عمر وابن عمرو وغيرهما. وجاء عصر التابعين، ومنهم من أكثر من الرأي أيضا ومنهم من توقف عن ذلك. وكذلك كان شأن عصر تابعي التابعين. وقد اشتهر العراق بأنه كان موطن فقه الرأي بينما المدينة كانت موطن فقه الأثر.

وهنا من الممكن ملاحظة أمور ثلاثة فيما بين الفقهين وهي:

١- أن الاختلاف كان إختلاف شيوخ وليس إختلاف مناهج،

٢- وأن الآثار كانت في المدينة أكثر من العراق،

٣- وأن فتاوى التابعين كانت لها منزلة الإتباع في المدينة بعكس العراق، إذ كانت لمجرد التفكير.

هذا وقد اعتمد الرأي في العراق على القياس والاستحسان والعرف بينما في المدينة على المصالح وعرف أهل المدينة. وفي هذا الجو، وكثرة الأخذ بالرأي، نضج الإمام زيد علما بعد أن كان قد اطلع على منهاج أهل الحديث والأثر الذين توقفوا عن الرأي، وعلى منهاج أهل الرأي في المدينة وفي العراق. وكانت خلاصة حال هذا العصر أن الإمام زيدا كان يعيش عصر تكوين علم الإسلام بشتى فروعه: من عقائد وفرق، إلى نظريات فكرية وسياسية، إلى مذاهب سنة وشيعة وخوارج وإباضية. وكان للإمام زيد رضي الله عنه جولاته وبصماته في كل ذلك، سواء في العقائد أو الفقه أو السياسة.

<u>آراء الإمام:</u>

اتصل أبوه الإمام علي زين العابدين بالناس اتصال عطف ولطف، واتصل أخوه الإمام محمد الباقر أيضا بالناس ولكن ليرد منحرفهم من خلال مذاكرة علمية، وأما الإمام زيد فقد كان اتصاله بالناس من خلال شخصه ليتعرف ما عند فرقهم ويقوّم معوجهم، فكان فقيهاً سياسياً، وموجهاً مرشداً.

أما آراؤه في السياسة: فقد وجدت أمامها أربعة أفكار مبلورة في جماعات التشيع هي:

١- الخلافة بالوراثة لا بالاختيار،

٢- اغتصاب أبي بكر وعمر رضي الله عنهما الخلافة من وارثها علي رضي الله عنه، ولهذا استحقا السب واللعن،

٣- عصمة الأوصياء عن الخطأ لقدسية إمامتهم،

٤- فكرة المهدي المنتظر التي بدأها المختار الثقفي بشأن محمد بن الحنفية.

جاء الإمام زيد ليصحح مجموعة هذه الأفكار الخاطئة، فاتجه أولا إلى الإمامة أو الخلافة، وقال بأنها ليست وراثة وإنما هي أفضلية، وأن الإمام علي كان أفضل من الشيخين ولكن خلافتهما حق وطاعتهما واجبة، وأنه لا يوجد نص على خلافة علي ولا وصية له، وأن الأمر قد ترك للمسلمين ليختاروا فيه دون أي وراثة في ذلك، وأن أفضلية علي على الصحابة في ذلك هي لمواقفه الجلي في الإسلام وليس لقرابته من الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام، ولذلك فالأفضلية ليست ملازمة للخلافة إلا من باب اختيار الأقدر على حمل العبء والمطاع من الناس، وأن المصلحة كانت قبل علي في تولي الشيخين أبي بكر وعمر، مما لا يجوز سبهما ولا الطعن بهما.

وأما ما رآه من شروط يجب أن تتوفر في الإمام أو الخليفة فهي:

أن يكون <u>عدلاً فاطمياً</u> وبذلك خالف الكيسانية الذين لم يحصروها في أولاد علي وفاطمة، فدعوا لمحمد بن الحنفية وابنه ِأبي هاشم، وكذلك خالف الإمامية الذين اشترطوا أن يكون الإمام من أولاد الحسين حتى جعفر الصادق، عندما انقسموا بين اثني عشرية وإسماعيلية، فشرط الفاطمية ليس شرط صلاحية عنده بل شرط أفضلية ليس غير، مما يؤكد أنه رضي الله عنه كان يرى أن الخلافة ليست وراثية ما دامت مصلحة المسلمين قد تكون في غير أولاد علي وفاطمة، وأن هذه المصلحة تفرض عدم اختيار معاوية على علي رضي الله عنه، ولا هشام بن عبد الملك علي محمد الباقر أو زيد بن علي.

وأما عصمة الأئمة: فالإمام زيد كان لا يراها لأنه يرى إمامة الفاضل دائما ولا يرى الوراثة أو الإيصاء من النبي عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام في الخلافة، ولكنه رضي الله عنه اشترط في من يستحق الإمامة أن يخرج داعيا لنفسه، مما جعله يخرج في ذلك عن فكرة التقية، التي التزمها آل البيت بعد مقتل الإمام الحسين رضي الله عنه، وهذا عائد لأنه كان يرى أن الإمام يختار من الأمة أو أهل الحل والعقد اختياراً وذلك بناء على المصلحة وإعلان مريد الخلافة من آل البيت إرادته لذلك، ولأنه اعتبر الخلافة حكما صالحا يختار أصلح الناس له بشرط أن يعلن نفسه لينظر الناس في مدى المصلحة في توليه والمقارنة بينه وبين غيره لمعرفة الأصلح، وأما الإمامية فلم يشترطوا خروج الإمام داعياً لنفسه، لأنها تؤول عندهم بالإيصاء لا الاختيار من أهل الحل والعقد، كما تجوّز الزيدية خروج إمامين في قطرين إذا كانا يستجمعان الخصال اللازمة للإمامة، وإذا كان كل منهما لم تشمل ولايته الأقاليم الإسلامية كلها، ولا سيما أن النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم يقول [من جاءكم وأمركم على رجل واحد فاقتلوه]، ثم إذا لم يعرف السابق منهما أو أن ولاية أحدهما ليست عامة، ولكن لا يعرف الدليل الشرعي الذي اعتمد عليه في خروج الإمامين معاً.

وبالنظر لأن الإمام زيد رضي الله عنه قد اشترط لاستحقاق الإمامة أن يخرج داعياً لنفسه فقد رفض فكرة المهدي المنتظر التي تقول بها الكيسانية والتي تقول بأن محمد بن الحنفية هو المهدي المنتظر، وأنه يحيا في جبل رضوى، أو على رأي الإمامية الإثنا عشرية من أن الإمام الثاني عشر حي وسيخرج ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً، كما رفض الإمام زيد فكرة الإمام المكتوم التي تقول بها الإسماعيلية، والتي ترى وجود أئمة مكتومين، وفي نفس الوقت ترى وجوداً للمهدي المنتظر.

وخلاصة آراء الإمام زيد في السياسة أنه أراد أن يعيد المذهب الشيعي إلى أصوله في عهد علي رضي الله عنه، سواء في رأيه بالشيخين أو الإمامة والإمام من بعدهما. وبعد مقتل الإمام زيد قام ابنه يحيى يدعو لآرائه فاستشهد أيضاً، وقد ذكر الشهرستاني أن الإمام زيد عهد بالأمر من بعده إلى الإمامين محمد بن عبد الله بن الحسن وأخيه إبراهيم فخرج محمد الملقب بالنفس الزكية في المدينة وخرج أخوه في البصرة، أخذا بجواز خروج إمامين في قطرين متباعدين، ولكنهما أيضاً استشهدا، وجاء بعدهما من الطوائف من حرفت المذهب وأبعدته عن أصله، إذ مال بعضها إلى عدم القول بإمامة المفضول، ورفض إمامة الشيخين، وقالوا بالمهدي المنتظر وأن محمداً بن عبد الله بن الحسن سيظهر، وقالوا برجعة الإمام زيد، وانقسموا إلى ثلاث فرق: الجارودية، والبترية، والسليمانية، وتختلف هذه الفرق في قربها وبعدها من آراء الإمام زيد وأقربهم السليمانية، ولكنهم طعنوا في عثمان رضي الله عنه وإن لم يطعنوا في الشيخين، كما طعنوا في أم المؤمنين عائشة وطلحة والزبير وكفروهم والعياذ بالله،كما طعنوا في الرافضة من الإمامية. وأما البترية فقد وافقوا السليمانية في أقوالهم ولكنهم كانوا أكثر اعتدالا إذ لم يحكموا بكفر عثمان رضي الله عنه وتوقفوا في شأنه لأنهم تحيروا في ماضيه قبل الخلافة وواقعه بعد الخلافة عندما ولى الظالمين من بني أمية، ولكن لهم رأي شاذ عندما أجازوا إمامين من أولاد فاطمة في قطرين ولكل منهما طاعة واجبة في قومه ولو أفتى باستحلال دم الآخر.

وأما آراؤه في أصول الدين: فقد اضطربت الأقوال حول مرتكب الكبيرة، فقالت الخوارج الأزارقة بأنه كافر، وقالت الإباضية بأنه كافر نعمة لا إيمان، وقال الحسن البصري إن المصر

على الكبيرة منافق، وقال فريق من المرجئة بأنه غير كافر ولا يضر مع الإيمان معصية، وقال فريق آخر منهم بأن أمره راجع إلى ربه. وأما الإمام زيد فقد قال كما قالت المعتزلة بأنه في منزلة بين الإيمان والكفر، أي أنه فاسق ولو سمي مسلماً، ولا يخلد في النار وإن رأت المعتزلة بأنه يخلد فيها، فاختلف معهم في ذلك. وبالنسبة لأثر الطاعات والمعاصي على الإيمان زيادة ونقصاً فقد رأى أن مرتكب الكبيرة لا يزيد أيمانه بالطاعات ولا ينقص بالذنوب على أساس أن المعاصي لا تنقصه والطاعات لا تزيده، وفي هذا يلتقي زيد مع المعتزلة.

وأما قوله في القدر: فقد نظر في الجهمية أو الجبرية فرآها تسقط التكليف، ونظر في القدرية التي تنفي القدر وتنفي علم الله الأزلي وإرادته الأزلية فرآها أشد انحرافا، فرأى رأياً وسطاً يقرر علم الله الأزلي ويؤمن بالقضاء والقدر ولا يسقط التكليف، وأن الإنسان بمقتضى إرادته وحريته يستحق الثواب والعقاب. وشاع هذا الرأي في آل البيت والتابعين، ونسب هذا الرأي إلى الإمام علي زين العابدين، كما نسب إلى عبد الله بن عباس رضي الله عنهما. وبذلك اشتمل الرأي على ثلاثة أمور هي:

١- لا يمنع الإيمان بالقضاء والقدر حرية العبد،

٢- وأن الإنسان مختار لأفعاله بما أودعه الله من قدرة على القيام بها باختياره.

٣- وأن مشيئة العبد ليست مخالفة لمشيئة الله تعالى.. وفي هذا تمييز بين المشيئة والإرادة، من جهة، والمحبة والرضا، من جهة أخرى، فالله تعالى يأمر بالطاعة وينهى عن المعصية، وقد تقع المعصية بمشيئة منه تعالى ولكن الأمر يتلازم مع المحبة والرضا فلا يرضى عن فعل لم يأمر به ولا يحب فعلاً نهى عنه.

وأما رأيه في البداء: فالكيسانية رأت أن علم الله يتغير وإرادته تتغير، والقدرية رأوا أن لا قدر والأمر آنف، أي أن الله يدبر الأمر عند نزوله أو عند إرادته، وأخذوا ذلك من ظاهر النصوص، وقالوا إن البداء في الكونيات يقابل النسخ في الأحكام {وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون}. ولكن الإمام زيدا خالف كل ذلك وقال إن علم الله أزلي قديم بقدم ذاته العلية، وكذلك إرادته، والدعاء لا يغير المقدور ولكنه يظهره ويكشفه. ورأى هذا الرأي الإمامية وهو يلتقي مع رأي الجمهور.

وأما رأيه في الرجعة: فإن الكيسانية ابتدعت فكرة المهدي وفكرة الرجعة، وأنه لا يرجع إلى الدنيا إلا من محض للإيمان محضاً، أو محض للكفر محضاً، ولكن الإمام زيداً نفى فكرة المهدي المنتظر وبالتالي فكرة الرجعة لأنها تقتضي وجود المهدي، والمهدي لا وجود له في نظر الإمام زيد لأنه يجب أن يكون ظاهراً ويدعو لنفسه.

وأما فكرة معجزة الأئمة: فقد قرر الإمامية أن الأئمة معصومون، وأن علمهم فيض إلهي، وكلامهم حجة في التفسير والحديث والأحكام، وأن المعجزة لابد منها لهم حيث لا نص. وهذا الكلام ابتدأ به المختار الثقفي ثم أخذت به الإثنا عشرية، ولكن الإمام زيداً لم يرتضه لأنه لا يرى العصمة للأئمة كما لا يرى علماً نورانياً أو فيضاً إلهياً أو معجزة لغير النبيين. وهنا يفرق بين المعجزة للنبي التي تقترن بالتحدي ولغيره التي هي مجرد خارق للعادة والتي قد تكون للمسلم والكافر وعندها تسمى استدراجاً.

وأما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: فتراه المعتزلة واجباً اعتقادياً لا يتراخى عن أحد إلا عند العجز عنه، وقد استشهد على ذلك أبو الشهداء الحسين، ولكن ابنه علياً زين العابدين، وابن علي محمداً بن الحنفية سكنا ولم يخرجا وانصرفا للعمل، ومن هنا نشأت فكرة التقية عند الشيعة، فقررت الإمامية أنها جائزة في الدين عند الخوف على النفس ولكن لا تجوز عند قتال الشيعة أو قتلهم أو عندما تؤدي إلى إفساد الدين. ويسندون ذلك للإمام جعفر الصادق وبأنه قال: التقية ديني ودين آبائي، وأنه قال: من لا تقية له لا دين له. والإمام زيد أخذ بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بعد أن استقر رأيه على الخروج وإن كان قد أخذ في أول الأمر بالتقية.

وبشأن هل صفات الله هي ذاته أم غيرها: فقد قال بعض العلماء أن الصفات غير الذات، فعلمه تعالى غير ذاته مثلاً، وهذا ما رآه المعتزلة ورآه الإمام زيد إذ رأى أن صفاته تعالى هي التي جاءت في القرآن والسنة، وهي ليست معاني غير الذات، وهذا ما قاله الشيخ المفيد ولكن لا يمكن نسبته إلى الإمام زيد وإن نسب إلى الإمامية وأكثر الزيدية.

وأما التكليف بالعقل: ففيه ثلاثة أقوال:

١ـ لا تكليف إلا بالشرع، والعقل لبيانه فقط، وهذا رأي كثير من علماء السنة،

٢ـ للعقل حكم في التكليف، ولكنه يحتاج للسمع من رسول، وهذا رأي الإمامية كما يقول الشيخ المفيد محمد بن النعمان،

٣ـ العقل يدرك الحسن والقبح للأشياء دون حاجة لغيره، ومعه يكون التكليف، وهذا رأي المعتزلة.

وقد اختلف العلماء في الحسن الذاتي والقبح الذاتي للأشياء على ثلاثة أقوال:

١ـ قول معتزلة البصرة بأن الحسن والقبح ذاتيان لبعض الأشياء، وأن الخير والشر يترددان في بعض الأشياء الأخرى، ولذلك كان أهل الفترة ومن يعيشون في المجاهل مكلفين بعقولهم،

٢ـ قول طائفة من علماء الكلام الذين يلتقون في قسم من رأيهم مع الفئة الأولى ولكنهم لا يرون الثواب والعقاب بحكم العقل وإنما بحكم الشرع، وهذا هو الأقرب لرأي الإمام زيد لأنه منقول عن الزيدية،

٣ـ قول علماء الحديث والأثر بأن الأشياء لا حسناً ذاتياً ولا قبحاً ذاتياً لها، وأن الله تعالى خلق الحسن والقبح فيها بأوامره، وأن لا تكليف إلا بالشرع ولا أوامر إلا للشرع.

ومن النظرة في هذه الآراء حول أصول الدين يمكن القول بأن الإمام زيداً رضي الله عنه لديه عقل علمي فلسفي، بالإضافة لكونه إماماً في السياسة، وأن المسائل التي جرى خلاف فيها ليست من لب العقيدة وإنما تدور حولها.

فقه الإمام زيد:

من الثابت أن الإمام زيد كان فقيهاً، وقد جمع بين فقه آل البيت وغيرهم، وأن الزيدية قد فرّعوا عليه وخرّجوا. ولعله كان أوسع من سائر مذاهب الأمصار لأن الاختيار فيه كان كثيراً

حتى في القرون الأخيرة. ونظراً لان زيداً كان في عصر خال من التدوين الكامل للكتب، مما يجعل من الصعب معرفة فقهه بالذات، فلابد إذن من معرفة كيفية نقل آرائه.

نقل الفقه الزيدي: لقد تم نقل هذا الفقه بطريقتين: أحدهما تلاميذه، والثانية الكتاب المنسوب إليه باسم المجموع. أما تلاميذه، فهو أكثر آل البيت تلاميذا لتنقله بين المدينة والبصرة والكوفة، حتى ذكر الصنعاني المتوفى سنة ١٢٢١هـ في شرحه لكتاب المجموع عدداً كبيراً ممن تلقوا عنه أو ذاكروه في مسائل العلم حتى تجاوزوا السبعين. وهذه الكثرة نقلت فقه زيد في الأقاليم الإسلامية بعد أن تفرقوا تجنباً للأذى حتى وصلوا لخراسان والمدينة واليمن.

وأما كتبه فإن عصره لم يكن عصر تدوين العلوم ولكنه قد دون بعض الكتب وأهمها المجموع في الحديث والمجموع في الفقه الزيدي، وهما عماد الفقه الزيدي وقد جمعهما أبو خالد عمر بن خالد الواسطي في كتاب هو المطبوع الآن. والواسطي هذا هاشمي بالولاء لا بالنسب، وقد لازم زيداً في المدينة ورافقه إلى العراق، وروي عنه كتاب تفسير الغريب، وكتاب الحقوق، بالإضافة لمجموعي الفقه والحديث. وقد وثقه الزيدية وقبلوا روايته وإن جرحه الإمامية وغيرهم حتى طعن فيه أحمد بن حنبل برواية يحيى بن معين، كما طعن فيه الطبراني بنفس الرواية، وإسحق بن راهويه وأبو زرعة وأبو حاتم. ولكن بعض رواة السنة الآخرين قبلوا حديثه ورووا عنه. وبالإجمال الزيدية يعتبرونه ثقة، والإمامية لا يوثقونه، ورواة السنة منهم من جرحه ومنهم من عدله.

ففي رواية المجموع انقسم العلماء إلى فريقين: فريق طعن في الرواية وفريق قبلها، فأما الطعن في أبى خالد فسببه طعنهم في زيديته دون النظر إلى شخصه أهو صادق أمين أم لا، كما نظر الشافعي رضي الله عنه إلى إبراهيم بن أبي يحيى ما دام لم يكفر برأيه. وكذلك الطعن في الكتاب فهو غير قائم على أساس لأنه امتداد للطعن في الراوي. صحيح أن في الكتاب مبالغة في الثناء على آل البيت ولكن هذا ليس بمبرر للطعن بالكذب ولا سيما أن الزيدية تقبل الرواية ما دام الرواة ثقة ولو خالفوهم في الرأي، إذ اعتبروا كتب الحديث الستة وغيرها أصولاً للإسلام يؤخذ بها.

أما الطعن في كتاب المجموع من أن فيه أحاديث موضوعة وليست صحيحة النسبة إلى الإمام علي كرم الله وجهه، وذكروا خمسة أحاديث ادعي وضعها، فإنه بالتحري يتبين صحتها لأنها تشهد لها مقاصد الشريعة والنصوص القرآنية والسنة الصحيحة. وإذا كان أبو خالد قد انفرد برواية المجموع فهذا ليس بسبب للطعن فيه لأن تلاميذ الإمام ارتضوا روايته وأجمعوا عليها، ولأن أبو خالد كان أشد التلاميذ ملازمة وأطولهم صحبة للإمام، مما يشبه أبو هريرة في انفراده برواية الكثير من الأحاديث لملازمته للنبي عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام مدة طويلة، ولأن أولاد الإمام نفسه قد قبلوا روايته، ولأن العلماء قبلوا روايته لاختصاصه الزائد بالإمام زيد، ولأن التلاميذ لم يعترضوا على الرواية. وأما الطعن في الكتاب بأن فيه مما أسند لعلي كرم الله وجهه يخالف بعض المروي عنه فإنه يشمل نقطتين: الأولى – أنها مخالفة للمروي عن علي في كتب السنة الثابتة الصحيحة عند الجمهور، والثانية – أنها مخالفة ما روي عن علي لبعض أئمة الزيدية ومنهم الإمام الهادي بن يحيى بن الحسين الذي نقل الفقه الزيدي إلى اليمن وغيرها من الأقطار. وعند مناقشة هاتين النقطتين نتبين التجني فيهما وعدم دقتهما ولا سيما أن للإمام الهادي اختياره واجتهاده وترجيحاته.

وبالخلاصة فإن الموازنة بين كل هذه الطعون وردها تؤكد أن أوجه قبول الكتاب وراويه أرجح من أوجه الطعن، مما يفرض ترجيح صدق الرواية. وهنا يمكن الإشارة إلى طبقات رواية الكتاب إلى أبى خالد من جهة، وتلقي الزيدية للكتاب، من جهة أخرى، أما طبقات الرواية فقد تعرضوا للطعن من منطلق مذهبي مما لا يجعله معتبراً سواء كان من الإمامية أو جمهور أهل السنة، ولكن التدقيق العلمي المجرد ينتهي إلى نفي هذه الطعون التي يمكن السعي وراء تحقيقها لأنها جاءت في فترة ما قبل التدوين، ولكن بعد القرن الثالث وشيوع التدوين لدقائق العلوم ومنها كتب المذاهب لم يعد هذا المذهب كغيره بحاجة إلى إثبات وتدقيق وقد احتوته بطون الكتب بدقة وتحقيق كاملين.

وأما ما وجه من طعون لمتن كتاب المجموع فهو أيضاً غير مقبول لأنها انصبت على روايات ظهر أنها اتفقت مع ما روي عنه عند جمهور المحدثين، مما يؤكد تزكية الكتاب وليس الطعن فيه. وكذلك أمر الطعن من انفراد الراوي بلا رواية أخرى قد رد بتفرق التلاميذ خشية البطش بهم، ثم لكون كتب المذاهب المختلفة كان الراوي فيها واحداً أو اثنين، فالمذهب الحنفي روى كتبه الإمام محمد بن الحسن الشيباني وليس من المعقول أن يكون تلاميذه واحداً فقط، ثم لأن العلماء تلقوا بالقبول هذه المجموعة العلمية، فلم يعترض أحد عليها من معاصري أبي خالد الواسطي لا من الزيدية ولا أهل البيت العلوي، وكلهم يثقون برواية الواسطي، وهكذا تكون كل مقالات الخصوم ضد قبول كتاب المجموع لا تصلح للإثبات أو للحط من الكتاب، مما يحتم علينا الأخذ بما جاء في هذا الكتاب الذي يمثل الفقه الزيدي.

أما كيف روي المجموع عن الإمام زيد فإنه بالتأكيد لم يدونه لينقله من رواه عن تدوينه، لأنه لم يكن عصر التدوين قد جاء بعد، وكذلك لم يمله على أبى خالد كله ليرويه عنه بهذا الإملاء، فيكون قد روي بطريق الرواية الشفوية أحياناً، وبالإملاء أحياناً أخرى، وهذا ما يتفق مع ذاك العصر. وأما هل كتاب المجموع يفصل الجانب الفقهي عن الجانب الحديثي، فلا، لأن الباب الواحد يشتمل على الحديث والفقه، ولأن الكتاب قد سار كغيره من الكتب الفقهية بالبدء بالطهارة ثم الصلاة ثم العبادات ثم الأطعمة ثم البيوع.. وبعد هذه الثقة في الكتاب: راو ورواية، ومتن ودراية، بقي أن نعرف ما فيه من شذوذ عن السنن المشهورة عند جماهير المسلمين.

إن شرح (روض النضير للمجموع الكبير) خير مرجع يستند إليه لما فيه من شرح جامع، وفقه مقارن بين آراء الزيدية والإمامية، مع مقارنة ما فيه بما في كتب السنة وآراء الأئمة الأربعة، الأمر الذي يجعله محل اعتماد تام. وعند اختيار نماذج مما في المجموع نتبين أن ما يختار في الزكاة يتلاقى مع ما يروى فيه عن علي مع الرواية عنه في كتب السنة المشهورة، وأن الفقه الذي يقرره الإمام زيد يتلاقى مع آراء الأئمة الأربعة وإن اختلف في بعضه مع بعضهم. وكذلك عند اختيار نماذج في البيع سواء ما اتصل بالربا أو الخيانة في البيوع أو الاحتكار في البيوع فإننا لا نجد الإمام زيداً يخرج فيه عن مجموع ما هو معروف عند جمهور المسلمين وعلماء السنة. وكذلك في الشفعة، سواء من حيث المشفوع فيه أو ثبوتها للجار والشريك أو أنها على عدد الرؤوس فإنها تتلاقى في جملتها مع مذهب الإمام أبى حنيفة وأصحابه، وأنها تسير بالاستدلال بالأحاديث المعروفة عند فقهاء السنة. وكذلك في المزارعة، فهي محل إجماع من الصحابة إذا كانت الإجارة بنقود لأنها بيع منفعة ولكنها محل نهي إذا كانت ببعض ما يخرج من الأرض لجهالة ذلك الجزء مما يفضي إلى نزاع. وكذلك في الهبة، سواء في مقدارها أو إنفاذها أو الرجوع فيها فإنها تلتقي مع جمهور فقهاء الأمصار.

وفي الخلاصة يمكن القول بأن هذه النماذج تجعل القارئ يعيش جو ذلك الكتاب ويطرح الطعن فيه جانباً، وتجعل الدارس يرى مدى قرب المذهب الزيدي من فقه الأئمة الأربعة وإن التزم في الرواية طريق علي كرم الله وجهه لا لأنه معصوم بل لمكانته العلمية، وتبين للقارئ ما اشتمل عليه الكتاب من فقه زيد، رواية ودراية، بما يتفق فيه أو يختلف عن الصحابة الآخرين غير الإمام علي، وتعطي الفاحص مدى لقاء معتنقي المذهب في اجتهادهم مع الإمام زيد أو افتراقهم عنه وإن لم يخرجوا عن منهاجه مما يفتح باب الاجتهاد فيه ليكون حديقة غناء فيها كل ألوان الفقه المختلفة ولا سيما أن الشراح لا يكذبون ما جاء في الصحاح الستة بل يعتمدون في استنباطهم عليها.

أصول المذهب الزيدي المباشرة من الكتاب والسنة:

لم يدون الإمام زيد لمذهبه أصولاً، ولم ترو عنه أصول لحدود اجتهاده. والأصول الموجودة للفقه الزيدي أعم من فقه الإمام زيد، لأن هذا الفقه ليس كله فقه الإمام زيد بل فقه مجموعة كبيرة من آل البيت كالهادي والناصر وغيرهما، لأن باب الاجتهاد فيه كان مفتوحاً وشاملاً للفروع والأصول معاً، فهو ليس كالفقه الحنفي الذي استنبطت أصوله من فروعه. ومن الوقوف على ما كتب عن أصول الزيدية، وبالذات كتاب المجموع، في بعض المسائل الرئيسية من الممكن الوصول إلى الأصول لهذا المذهب. هذا وإن لمعرفة طرق الاستنباط في هذا الفقه لا يجد الباحث أصولاً مدونة يرجع إليها، الأمر الذي يضطره إلى الرجوع إلى المخطوطات فقط.

وهنا نجد موازين غير مرتبطة بالفقه بل هي تفكير مجرد على طريقة المعتزلة في منهجهم ودون تقيد بأصول معينة، إذ أنهم يبنون الكلام في الأصول على علم الكلام، مما يجعلهم يعتبرون الأصول مرتبة كما يلي:

الأصل الأول في علم الاجتهاد لدى الزيدية هو العقل، فتكون مسائل العقل اليقينية هي الأولى في ترتيب الأدلة الشرعية.

و الأصل الثاني هو الإجماع المعلوم الثابت.

والأصل الثالث هو نصوص الكتاب والسنة المعلومة.

والأصل الرابع هو ظواهر الكتاب والسنة المعلومة من ألفاظ العموم.

والأصل الخامس هو نصوص أخبار الآحاد.

والأصل السادس هو مفهومات نصوص القرآن والسنة المعلومة.

والأصل السابع هو مفهومات أخبار الآحاد.

والأصل الثامن هو الأفعال الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم وتقريراته.

ويمكن بيان هذه الأصول بإيجاز فيما يلي:

الأصل الأول وهو العقل:

يقصد به القضايا العقلية اليقينية من حيث معرفة الله تعالى، وإثبات نبوة محمد عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام، وأن القرآن من الله، وأن محمداً قد جاء بهذا الدين، وأنه مبلغ

لرسالة ربه مما يقوله، وهذا كله مقدم على القرآن والسنة في الاحتجاج بالأدلة لأنه أساس كل هذا الاحتجاج. وأما من حيث اللجوء إلى حكم العقل في التكاليف فهذا لا يتم في الفقه الزيدي إلا إذا لم يكن هناك أي طريق شرعي آخر مما ذكر آنفاً.

وعليه فبالنسبة لحكم العقل في الشرع في نظر الفقه الزيدي فهو يقوم بدور إثبات الرسالة المحمدية ومعرفة الله تعالى، وهذه المعرفة واجبة بالعقل، وفي نفس الوقت يقوم بدور استخراج الأحكام من الشرع بالاستنباط عن طريق القياس. فالعقل يحكم بالحلال والحرام إذا لم يوجد طريق شرعي لمعرفة ذلك، وهذا مبني على أساس أن للأشياء قبحاً ذاتياً وحسناً ذاتياً بحيث يحكم العقل المجرد بحسن بعض الأشياء فيوجبها، وقبح بعضها فيحرمها. أما الآراء الفقهية الإسلامية في مسألة حكم العقل فهي أربعة، يمكن إيجازها مما سبق بيانه كما يلي:

١- يرى بعض المعتزلة أن العقل يحسّن ويقبّح بإطلاق،

٢- وترى الإمامية أن العقل يحكم بالحلال والحرام بعد نزول الشرائع وتقريرها لقضاياه،

٣- وترى الماتريدية والحنفية أن العقل يحسن ويقبح ولكن لا عقاب ولا ثواب إلا بتقرير من الشرع،

٤- وترى الأشاعرة والمحدثون والإباضية أن الأشياء ليس لها قبح ذاتي ولا حسن ذاتي وإنما الشرع هو الذي يحسن ويقبح.

ولو طرحنا الرأي الأول لأنه يعطل الشرائع السماوية فإن الآراء الثلاثة الأخرى يجري الخلاف لديها في قضية حكم العقل في كون الأشياء لها حسن ذاتي أو قبح ذاتي أو ليس لها ذلك وإنما الشرع وحده هو الذي يحدد ذلك. فالزيدية وبعض المعتزلة والإمامية والماتريدية والحنفية يرون أن بعض الأشياء لها حسن ذاتي أو قبح ذاتي، وأما الأشاعرة والإباضية فقد رأوا أن الأشياء ليس لها ذلك وإنما الشرع هو الذي يحدده. وأما بيان ذلك فإن أولئك يرون أن الأشياء ثلاثة أقسام هي:

١- حسن لذاته يأمر الشارع به حتماً،

٢- وقبيح لذاته ينهى الشارع عنه حتماً،

٣- ومتردد بين الحسن والقبح، وهذه يتوقف تحديد حسنها وقبحها على أمر الشارع أو نهيه.

أما الزيدية فقد رأوا أن للأشياء حسناً ذاتياً أو قبحا ذاتياً إذا لم يكن نص ولا طريق شرعي لمعرفة الحلال والحرام، وأن العقل هو الذي يحكم بذلك ما دام أن الله تعالى لا يمكن أن يأمر بقبيح أو أن ينهى عن حسن. وهكذا تكون الزيدية وسطاً بين المعتزلة والحنفية، وتكون الحنفية وسطاً بين الزيدية والأشاعرة ومنهم الشافعية بل معهم جمهور الفقهاء الذين يصرون على أن الاستنباط بغير قياس تلذذ وشهوة كما قال الإمام الشافعي الذي لا يعترف بالتحسين العقلي والتقبيح العقلي كالزيدية.

وأما الأصل الثانى وهو الإجماع المعلوم الثابت فى المذهب:

والذي قدمه على نصوص الكتاب والسنة، فهو ما يسمى عند جمهور الفقهاء الإجماع على ما علم من الدين بالضرورة، فهو لا يحتاج إلى نظر واستدلال، ومنكره خارج عن الإسلام، فعدد ركعات كل فرض مثال على ذلك، فالعلم بهذه الأمور مقدم على الاجتهاد بالقرآن أو السنة المتواترة لأن أي اجتهاد يخالفها مرفوض وباطل. فأما شعب الإجماع الأخرى فيمكن الإشارة إليها فيما بعد.

وأما الأصل الثالث فهو نصوص القرآن والسنة المعلومة:

أي المتواتر والمشهور فيها، وهما بمرتبة واحدة بحيث يخصص أحدهما الآخر وينسخه إذا لم يمكن التوفيق. فالقرآن هو مصدر الإسلام الأول دون زيادة ولا نقصان، بغض النظر عن قول الكليني الحجة لدى الإمامية بأنه قد حذفت منه آيات خاصة بآل البيت، وهذا الرأي يراه الإمام جعفر الصادق ضلالاً، وأن من يقول به ليس مسلماً. ثم إن الإمام زيداً له قراءة خاصة من قراءات القرآن، وهي متواترة وفقاً للعرضة الأخيرة التي قرأها النبي عليه وآله السلام على جبريل الأمين كاملة، والتي كانت بلغة قريش عندما حل حرفها ولهجتها محل اللهجات العربية الأخرى، فالقراءات السبع متواترة عند الزيدية والجمهور على حد سواء من حيث الأصل والهيئة، وكل قراءة غير متواترة لا تعد قرآناً.

وعليه يكون الاستدلال بالكتاب والسنة في مرتبته الأولى بنصوصهما، ثم يأتي بعدها ظواهرهما، أي المحكم الذي لم يرد به خلاف ظاهره والمتشابه الذي يراد به خلاف ظاهره.

والمحكم في الفقه الزيدي هو ما لا يقبل تأويلاً، وأقسامه هي: النص الجلي، والظاهر بلا معارض أقوى منه، والمفهوم بلا منطوق معارض، والخاص ولو عارضه عام، والمقيد ولو عارضه مطلق، وما أوقفه تحسين عقلي، والمجاز بقرينة ضرورية أو جلية، وهذا المجاز الأخير كقوله: وضع الأمير يده على المدينة، عند القرينة الضرورية، وكقوله تعالى {إني أراني أعصر خمراً}، عند القرينة الجلية. أما النص الجلي فهو الذي لا يحتمل غير معناه لغة، مثل {فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة}، فمائة جلية المعنى، وأما النص الخفي فهو الذي لا يحتمل غير معناه عقلاً ونظراً، كلفظ قرء الذي يدل على الطهر أو الحيض بالتأمل والفحص.

وأما الأصل الرابع فهو ظواهر الكتاب والسنة المعلومة:

وتعرف الزيدية الظاهر بأنه اللفظ الذي له معنى راجح مع احتمال معنى مرجوح، فهو ظني في الأحكام العملية وقطعي في العلمية. وهذا التعريف يلتقي مع الشافعية والمالكية، وإن اختلف مع الحنفية التي تخالف الجمهور.

وهنا تجب الإشارة إلى العام والخاص: أما دلالة العام فهي من قبيل الظاهر لدى الزيدية، أي ظنية، وهذا ما قاله المالكية والشافعية والحنابلة، وذلك لأن دلالته من قبيل الظاهر الذي يحتمله التخصيص، والحنفية تخالف الجمهور في ذلك لأنهم يرون دلالة العام على أفراده قطعية، ولذلك قالوا بأن العام غير المخصص لا يخصصه إلا قطعي مثله كالسنة المتواترة القطعية الدلالة. وقد ذكر الزيدية من مخصصات العام:

١- الإجماع الاجتهادي، أي لمجتهدي عصر على حكم يخصص العام،

٢- إجماع العترة الذي تعتبره الشيعة الإمامية والزيدية ولا يعتبره جمهور الفقهاء،

٣- القياس الذي يخصص العام عند الزيدية في الأحكام الشرعية العملية لا العلمية، وإن كان جمهور الفقهاء يرون جواز تخصيص العام بالقياس. وفي الحقيقة يتفق المذهب المالكي فقط مع الزيدي بالنسبة لتخصيص العام بالقياس. والعودة إلى كتاب المجموع يرينا أن الإمام زيداً كان يكثر الاستدلال بعموم القرآن مما يؤكد أنه يعتبره حجة، وأنه إن اعتبر القياس مخصصاً للعام فذلك عندما يكون ظنياً لوجود قرينة أخرى لا من ذات اللفظ.

هذا ويأخذ الزيدية بالمفهوم، أي أن يثبت اللفظ حكماً في الموضوع هو نقيض ما يثبت بالمنطوق، سواء مفهوم الشرط أو العدد، وأما مفهوم الوصف والغاية فيختلفون في الأخذ بهما. وأما تخصيص العام بخبر الآحاد فجوزه الفقهاء الأربعة وغيرهم ومنعه بعض الأصوليين، فالزيدية يرون هذا التخصيص إذا كان في حكم عملي ولا يرونه في اعتقادي أو علمي لأن هذا يحتاج إلى قطعي الدلالة قطعي السند. ومن ناحية أخرى تعتبر الزيدية كالظاهرية النسخ نوعاً من التخصيص. وبهذا يظهر أن العام عند الزيدية لا عند الإمام زيد من قبيل الظاهر، ويعمل به إلا إذا عارضه خاص يخصصه، ولذلك فهو من أقسام المحكم ولكن دون مرتبة النص.

<u>وأما الأصل الخامس فهو نصوص أخبار الآحاد وظواهرها:</u>

فالزيدية يفرقون بين السنة المتواترة وأخبار الآحاد في التعريف والحكم، فالمتواترة خبر جماعة يفيد العلم بنفسه بينما خبر الآحاد لا يفيد العلم بنفسه، أي أن المتواتر يفيد العلم اليقيني الضروري من ذات نفسه لا من قرينة خارجة عنه، ويفيده من كونه خبراً، وهذا عكس الآحاد. وهذا التعبير يلتقي مع تعبير علماء الأصول عند الجمهور من حيث النتيجة. وأما أقسام السنة من ناحية ذاتها فهي ثلاثة: قولية، وفعلية، وتقريرية، وقد سوى الزيدية بينها في المتواترة ويفرقون بينها في الآحاد، فيسبقون القولية عن الآخرين. ومن ناحية أخرى فلأن أخبار الآحاد عند الزيدية تفيد الظن فإنه يؤخذ بها في الأحكام العملية لا العقائد والأصول. وأما مراتب أخبار الآحاد وشروط روايتها فيجب أن يكون الراوي عدلاً ثقة، ولا يشترط أن يكون من آل البيت، فيخالفون بذلك الإمامية الذين يعتبرون غيرهم من أهل القبلة مسلمين لا مؤمنين، كما يشترطون أن تكون واقعة الخبر لا ينفرد بمعرفته راو أو أكثر لأنه عام التكليف، ولكنهم يقدمون رواية آل البيت عند التعارض مع رواية غيرهم، وكذلك يقدمون الصحابي إذا لم يكن الراوي من آل البيت، فالتابعي المجتهد، فالثقات من بعدهم. وأما من ناحية معنى أخبار الآحاد فهي أيضاً ليست مرتبة واحدة، فتكون قطعية الدلالة إن كانت نصاً وظنيتها إن كانت ظاهراً. وهكذا تكون نصوص أخبار الآحاد في المرتبة الثالثة من مراتب الاستنباط وظواهرها في المرتبة الرابعة منها.

<u>وأما الأصل السادس فهو مفهومات نصوص القرآن والحديث:</u>

فقد قسم علماء الأصول دلالة الألفاظ إلى قسمين: دلالة منطوق ودلالة مفهوم، والأول يفهم من ذات اللفظ والثاني من غير اللفظ المنطوق به. والمفهوم يكون مفهوم موافقة ويكون مفهوم مخالفة، والأول ما يتفق مع حكم المنطوق والثاني ما يخالفه. والزيدية تلتقي مع علماء

السنة في الأخذ بمفهوم الموافقة باستثناء ابن حزم الظاهري الذي يرفضه، ويأتي الأخذ به بعد المنطوق وقبل مفهوم المخالفة. وأما الأخذ بمفهوم المخالفة فبعض الزيدية يأخذون به بجميع أنواعه، وبعضهم يقيد الأخذ به، وأما الحنفية فلا يأخذون به بكل أنواعه دون استثناء.

وأما أقسام مفهوم المخالفة فهي خمسة: مفهوم اللقب، والوصف، والشرط، والغاية، والعدد، وأضاف الزيدية قسماً سادساً هو مفهوم الحصر الذي لم يعده الجمهور من الفقهاء من قبيل مفهوم المخالفة بل من دلالة المنطوق.

أما مفهوم اللقب فهو أن يختص الحكم بجنس أو نوع، مثل [في السائمة زكاة] فلا زكاة في غير السائمة. واللقب إذا كان اسما جامداً فلا يؤخذ به باتفاق الفقهاء. ومفهوم الوصف هو أن يكون الحكم في المنطوق المقيد بوصف ونقيضه إذا تخلف الوصف، {ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات} فقيد حل الإماء بوصف مؤمنات. ومفهوم الشرط هو أن يثبت نقيض الحكم المقيد بشرط عند عدم وجود الشرط، مثل {وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن} فلا نفقة للمطلقة المقيدة بشرط إذا لم تكن حاملاً. والهادي من الزيدية يرى النفقة دون السكنى مع الاختلاف في ذلك مع أئمة آل البيت وغيرهم من الفقهاء. ومفهوم الغاية هو أن يثبت الحكم المقيد بغاية في موضعها، ويثبت نقيضه لما بعدها، مثل {وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله} فلا قتال بعد انتهاء الفتنة. ومفهوم العدد هو أن يثبت الحكم المقيد بعدد بلا نقص ولا زيادة، مثل {الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة} فلا تحل الزيادة عن مائة ولا النقص عنها. وأما مفهوم الحصر فهو أن يخصص الحكم تخصيصاً لفظياً بحال معينة، مثل {ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً، وأولئك هم الفاسقون، إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم} فمنع الشهادة والحكم بالفسق مقصور على حال عدم التوبة.

<u>وأما الأصل السابع فهو مرتبة المفهومات:</u>

فهي تلي النصوص والظواهر للقرآن والسنة المتواترة، وأخبار الآحاد ولكنها مراتب وأعلاها مفهومات القرآن والسنة المعلومة، وفي ذاتها مراتب أقواها مفهوم الموافقة فالحصر فالغاية والعدد فالوصف والشرط. ويلي مفهومات القرآن والسنة المتواترة مفهومات الآحاد،

<u>وأما الأصل الثامن فهو أفعال النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم وتقريراته:</u>

وقد قسم الفقهاء أفعاله عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ أعمال تتصل بالتشريع، كصلاته وصومه وحجه، فهذا شرع متبع، وهو بيان للقرآن، ويتواتر مثله ويماثله في الحجية،

٢ ـ أفعال خاصة بالنبي عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام، ومنها زواجه بأكثر من أربعة،

٣ ـ أعماله الجبلية أو العادية، كالحلال من الطعام الذي كان يتناوله وكيفية ذاك التناول، وكذلك اللباس، وإرسال اللحية، وإن كان مختلفاً فيه: أكان عادة لمخالفة اليهود والأعاجم، كما في نص معين، أم بياناً للشرع بدليل آخر.

أصول المذهب الزيدي غير المباشرة المأخوذة من مقاصد الشريعة:

أولها: الإجماع:

وإن كانت شعبة منه مقدمة على جميع الأصول السابقة، كما سبقت الإشارة، وهي الإجماع على ما علم من الدين بالضرورة، بينما شعب الإجماع الأخرى متأخرة عن النصوص. وبيان ذلك أن مفهوم الإجماع لدى الجمهور هو اتفاق المجتهدين من المسلمين في عصر ما بعد النبي عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام على حكم شرعي في أمر من الأمور العملية. وقد قام الإجماع على أدوار ثلاثة هي:

١- إجماع الصحابة،

٢- إجماع أئمة الفقه على ما كان سائداً عند من سبقوهم، كإجماع أهل المدينة عند الإمام مالك،

٣- إجماع الفقهاء المجتهدين على اتباع إجماع الصحابة.

وهذا تلتقي فيه الزيدية مع الجمهور وإن كان عندهم إجماع آخر هو إجماع العترة وهو إجماع خاص، وأما الإجماع العام عندهم فهو اتفاق المجتهدين من الأمة الإسلامية في عصر على أمر من الأمور الشرعية. والعلم بالإجماع المتواتر يفيد العلم الضروري عن الصحابة، وهو في المرتبة الأولى من الاجتهاد ويليه قضية العقل المبتوتة. واختلفوا في إجماع العترة الذين يرونهم في الأربعة المعصومين ثم أولاد الحسنين من الآباء.

وهذا المفهوم من الإجماع قد سرى إليهم من الإمامية لأن الإمام زيداً لا يقول بعصمة أحد غير النبي عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام، وإن كانوا يقصرون العصمة على الأربعة فقط بخلاف الإمامية، ولكنهم يخالفون الجمهور في حجيته، إذ يرونها تشمل العلميات مع العمليات.

وأما إمكان الإجماع فقد رأى الشافعي أنه يقع في الفروض، وأنه محصور بالصحابة وليس بعد عصرهم، ووافقه في ذلك الإمام أحمد، ولكن الزيدية رأوا إمكان وقوعه من الصحابة وغيرهم وذلك من ناحية الإمكان العقلي، واختلفوا في ذلك على ثلاثة أقوال:

١- أنه وقع في عصر الصحابة ومن بعدهم، وهذا رأي أكثر أئمة الزيدية،

٢- أنه لم يقع لا في عصر الصحابة ولا بعدهم وذلك في غير أصول الفروض،

٣- أن الإجماع الذي وقع فعلاً هو إجماع الصحابة، ولا إجماع وقع بعدهم، وهذا رأي الإمام أحمد.

وأما شروط الإجماع فهو اتفاق المجتهدين في عصر على رأي واحد، وقال الزيدية إن خلاف واحد أو اثنين لا ينقض الإجماع. كما قال بعض العلماء بلزوم انقراض المجتهدين الذين أجمعوا حتى لا يرجع أحدهم عن رأيه فينتقض الإجماع، وهذا الشرط ترده الأكثرية ومنهم الزيدية.

وأما أنواع الإجماع فهي ثلاثة، كما سبقت الإشارة:

١- الإجماع الصريح، وهو حجة قطعية باتفاق الفقهاء ومنهم الزيدية،

٢- الإجماع السكوتي، ولم يعتبره الشافعي، مخالفاً في ذلك الكثيرين غيره،

٣- إجماع الجمهور على جملة آراء لا يصح مناقضتها من أي مجتهد، وهذا النوع يأتي لدى الزيدية بعد الإجماع السكوتي الذي يرون له أربع شعب هي: شعبة السكوت على القول، وشعبة السكوت على الفعل، وشعبة الإجماع على الترك، وشعبة السكوت برضا ودون إكراه أو شبه إكراه.

وأما سند الإجماع فقد اتفق العلماء على أنه لابد من سند له سواء كان كتاباً أو سنة. واختلفوا في القياس: أيصلح أن يكون مستنداً للإجماع أم لا ؟ فمنهم من منع ذلك لاختلاف أوجه القياس ولعدم اتخاذه مستنداً من قبل الصحابة، ومنهم من أجازه بجميع أنواعه لأن يكون مستنداً للإجماع لأنها حمل على النصوص، ومنهم من رأى إجازته إذا كانت علته منصوصاً عليها أو ظاهرة، وإن كانت الزيدية لم يفرقوا بين العلة الظاهرة والخفية، ولم يروا من ناحية أخرى أن الصحابة قد استندوا في إجماعهم على القياس.

وأما إجماع العترة فهم يخالفون فيه الجمهور إذ يستندون على نص القرآن ونص الحديث، وهم يؤولونهما بما يتفق مع رأيهم. فالقرآن الكريم يقول {إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً} واعتبروا الخطأ من الرجس، والسنة تقول [إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبداً: كتاب الله وعترتي أهل بيتي]، بينما الجماعة تروي [سنتي] بدلا من [عترتي أهل بيتي].

وأما مراتب الإجماع عند الزيدية فهي سبع:

١- ما أجمع عليه السلف والخلف ولا خلاف فيه كأصل الفروض،

٢- ما انفرد به السلف وانقرض عصرهم، وهو إجماع الصحابة،

٣- ما انفرد به السلف ولم ينقرض العصر، مما يحتمل الرجوع عنه ويجعله في مرتبة أدنى من السابقة،

٤- إجماع السلف على أمر افترقوا فيه ثم أجمعوا على رأي واحد فيه، كافتراق الصحابة على قسمة الأراضي المفتوحة إلى رأيين أحدهما لعمر بن الخطاب رضي الله عنه والآخر لأكثرية الصحابة،

٥- ما افترق فيه الصحابة على رأيين، وانقرض العصر دون إجماع على أحدهما ثم أجمع التابعون على أحدهما،

٦- الإجماع السكوتي، بأن أجمع بعض المجتهدين على رأي وسكت عنه الباقون،

٧- ما اتفق عليه أهل العصر إلا واحداً أو اثنين، وهو أدنى مراتب الإجماع.

وأما طرق معرفة الإجماع فتعتمد قطعية ذلك على أصلين:

١- من حيث قطع احتمال الخطأ [لا تجتمع أمتي على ضلالة]،

٢- من حيث نقله وطريق معرفته، وهي على مراتب:

المرتبة الأولى – ثباته بالمشاهدة، كإجماع أهل القبلة على أصول الفروض،

المرتبة الثانية – النقل عن كل الأمة بالقول أو الفعل بشكل متواتر،

المرتبة الثالثة – أن ينقله بعض الأمة ويسكت الباقون، وتفيد التواتر تبعاً للنقل المتواتر،

المرتبة الرابعة – أن يعلن الحكم وينتشر على أنه مجمع عليه ولا ينكره أحد،

المرتبة الخامسة – أن يثبت بخبر الآحاد ولا يكون مشهوراً ولا معلناً، وهذا حجة ظنية.

وأما مخالفة الإجماع فتصح إذا ثبت بأخبار الآحاد وبني على اجتهاد مسند بأقوى من الإجماع، ولكن لا تصح مخالفة المتواتر منه، لأن هذا من الفسق، ولأن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام وفسق. وهنا لابد من الإشارة إلى أن الغزالي يخالف الشافعي في استدلاله بآية {ومن يشاقق الرسول} ويعتبرها في مناصرة الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام ومشايعته ولا علاقة لها بالإجماع، وأما الزيدية فقد استدلوا بها مسايرة لجمهور الأصوليين.

وأما فتوى الصحابي الوحيدة في المسألة فالجمهور يأخذون بها، وأما الزيدية فترى قول الإمام علي فقط من الصحابة هو الحجة وأما غيره فليس بحجة. وهناك قول يرى أن فتوى الصحابي ليس بحجة على الصحابي ولكنه حجة على غيره. وهناك قول ثالث يرى أن قول الصحابي حجة على غيره مطلقاً على أن يكون الصحابي فقيهاً وغيره ليس بفقيه، فإن كان فقيهاً مثله فليس بحجة عليه. وقول الصحابي قسمان:

١- أن يكون مشهوراً معلناً لا مخالف له، وترى فيه الزيدية موضع إتباع لأنه نوع من الإجماع في المرتبة السادسة.

٢- قول الصحابي الذي لم يعرف ولم يظهر ويشتهر في عصر الصحابة ليعلم مخالفه أو السكوت عليه، وهذا مرفوض لدى الزيدية.

وثانيها: القياس وما يتصل به من استحسان ومصالح:

أما القياس وهو أصل من أصول الاستنباط الذي تجيزه الزيدية كالجمهور، ولكن قد اختلف الناس فيه: فقال أكثر المعتزلة والفقهاء بجواز التعبد به، وقال غيرهم لا يجوز، معتمدين في ذلك على حجة أنه لا يثبت إلا الظن، والظن لا يغني من الحق شيئاً، بغض النظر عن أنه مشتق من أمر تقره العقول وأساسه الربط بين الأشياء المتماثلة مما يحتم التساوي في الحكم، ذلك لأن التماثل في الصفات يوجب التساوي في الأحكام عقلية أو عملية.

وقد قام الأخذ بالقياس على ثلاثة وجوه من الشرع والعقل واجتهاد الصحابة. ونجد أن الزيدية يأخذون بالقياس ويرون له أركاناً أربعة، كما قرر الجمهور، وهي:

الركن الأول – وهو الأصل، أي الموضوع الذي ورد فيه الحكم المنصوص عليه،

الركن الثاني – وهو الحكم المراد تعميمه بالقياس حيث تنطبق العلة بأن يكون حكماً علمياً، كما يرى الجمهور، وعملياً، كما ترى الزيدية، وأن يكون معقول المعنى لأن الأحكام إما تعبدية أو معقولة المعنى، وألا يكون الحكم في الأصل خاصاً كشهادة خزيمة، وكزواجه عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام بأكثر من أربع، وألا يكون الحكم معدولاً به عن القياس، كالأكل ناسياً في رمضان، فلا يقاس عليه الخطأ لأنه ورد بنص الحديث فجاء على خلاف القياس،

الركن الثالث – وهو الفرع، أي الأمر غير المنصوص على حكمه، ويشترط فيه شرطان:

١- أن يكون الفرع غير منصوص على حكمه، إذ لا قياس في موضع النص،

٢- وأن تتحقق العلة في الفرع بأن تتساوى في الفرع والأصل.

الركن الرابع – وهو العلة، وهي مدار القياس وأساسه، ويلتقي في ذلك الزيدية مع الجمهور، وهي الوصف الظاهر المنضبط المناسب للحكم، كالإسكار بالنسبة للخمر، ولكن الزيدية لا يشترطون الانضباط في العلة، ويلتقون في ذلك مع الكثير من المالكية والحنابلة ومنهم ابن شهاب الدين وتلميذه ابن القيم.

وأما شروط العلة فهي عند الزيدية أربعة:

١- أن تكون وصفاً ظاهراً يمكن أن يجري عليه الإثبات، كقياس الفقراء عند المجاعات على الدافة الذين منع ادخار لحوم الأضاحي من أجل وجودهم،

٢- أن تكون هناك ملاءمة أو مناسبة بين الحكم والوصف المعتبر علة، فالسكر علة مناسبة لتحريم الخمر، وحاجة المسافرين بلا زاد علة مناسبة لمنع الادخار، فتقاس عليها حال المجاعة، وهكذا،

٣- أن يكون الوصف المعتبر علة للحكم متعدياً لا يقتصر تحققه على موضع النص بل يصح تحققه وتأثيره في غير موضع الحكم،

٤- أن يكون الوصف منضبطاً.

واتفقوا في الثلاثة الأول وخالف أكثر الزيدية الشرط الرابع.

وأما عموم العلة فقد رأى الزيدية في أكثريتهم ما رأى العراقيون من عمومها وتطبيقها حيث وجدت، واختلف الحنفية والزيدية في جواز تخصيصها، فأجاز بعضهم ذلك ولم يجزه البعض الآخر، ولكن اتفق المجيزون والمانعون للتخصيص على عدم ثبوت حكمها في موضع نص أو إجماع على خلاف الحكم، والذين يجيزون التخصيص قد يعللون بالمنفعة، والذي لا يجيزونه لا يعللون بها، والزيدية أقرب إلى الأول. هذا وترى الزيدية كالجمهور أن العلة كاشفة لا مثبتة للحكم، فمع وجودها يثبت الحكم ومع انتفائها ينتفي الحكم، فهو يدور معها وجوداً وعدماً، ومن هنا يقسمون القياس إلى قياس طرد بأن يثبت الحكم حيث ثبتت العلة، وقياس عكس بأن يثبت نقيض الحكم في الفرع إذا اختلف الأمران في الصفات.

والعلة إما أن تكون واضحة بنص أو إجماع، مثل [إنهن من الطوافين عليكم] فعلة طهارة الهرة كونها من الطوافين، فكل طوافة طاهرة، وهذا هو القياس الجلي، وأما القياس الخفي فيتحقق عندما تختفي علته في الأصل بحيث يجتهد الفقيه في تعرفها، وهذان النوعان يسميان قياس العلة، ويقابله قياس الشبه، فيلحق الأمر بأقرب الأصول شبها به، ويسمى قياس المعنى، وفي هذا التقسيم تلتقي الزيدية مع الجمهور. ولاشك أن هذا التشعيب لم يظهر في عهد الإمام زيد وإن كان قد أخذ بالقياس دون تفصيل.

وأما الاستحسان والمصالح والذرائع: فقد ورد الاستحسان في باب القياس لدى الزيدية وكنوع من أنواع القياس، وهو لدى الفقه المالكي والحنفي كالزيدية ولكن الشافعي يرفضه ويقول: من استحسن فقد شرع، بينما الإمام مالك يقول: الاستحسان تسعة أعشار العلم.

وأما ما هو الاستحسان فهو العدول عن القياس لأمر طارئ أوجب الأخذ بدليل أقوى. ولا يوجد استحسان في الأدلة القطعية لأنه ترجيح اجتهادي. والحنفية تلتقي مع الزيدية في الأخذ بالاستحسان بأقسامه الأربعة وهي: استحسان القياس، واستحسان السنة، واستحسان الإجماع، واستحسان الضرورة.

أما استحسان القياس فيجري عندما يكون في المسألة وصفان يتطلبان قياسين متباينين أحدهما ظاهر والآخر خفي، ولكنه أقوى أثرا في المسألة فيحكم للقياس الخفي الأقوى أثرا، أي الأكثر تيسيرا ورفعا للحرج، أو جلبا للمصلحة ودفعا للمضرة، مثل: مسألة سؤر سباع الطير، فإنه ليس بنجس كسؤر سباع البهائم، لأن لعاب هذه يلوثه بينما تلك تشرب بمناقيرها فلا يلوثه لعاب لينجس.

وأما استحسان السنة فإنه يكون عندما يثبت من السنة ما يوجب ترك القياس في موضع من المواضع، مثل: صحة صيام الآكل ناسيا، والشارب ناسيا،فهي مخالفة للقياس.

وأما استحسان الإجماع فهو يجري عندما يترك القياس في مسألة انعقد فيها الإجماع على غير ما يؤدي إليه موجب القياس، كالإجماع على صحة عقد الاستصناع.

وأما استحسان الضرورة فيجري عندما توجد ضرورة تحمل المجتهد على ترك القياس والأخذ بمقتضاها، مثل: تطهير الآبار والأحواض.

وأما المصالح المرسلة: فقد أخذت الزيدية بها وسموها قياسا، وأطلقوا عليها المناسب المرسل، إذ قسموا المناسب إلى: مؤثر، وملائم، ومرسل. أما المؤثر فكالإسكار بالنسبة للخمر، فقد ورد في الشرع ما يدل على أنه الوصف المناسب المؤثر في الحكم، وأما الملائم فهو مثل تقدم الاخوة الأشقاء في الميراث لأن كونهم أشقاء علة لتقدمهم في الولاية على النفس، وأما المرسل أو الغريب فهو لا يعتمد على نص كالقسمين السابقين، ويسميه مالك المصالح المرسلة التي لا يشهد لها نص لا بالإلغاء ولا بالاعتبار ولكنها من جنس المصالح التي قررها الشرع. ويتفق الزيديون في هذا مع المالكية، بينما الشافعي لا يأخذ بالمناسب المرسل ولو كان ملائما لحملته على الاستحسان وتمسكه بالنصوص، وكذلك الظاهرية.

وتشترط الزيدية ثلاثة شروط في المناسب المرسل أو المصلحة المرسلة وهي:

ـ التلاؤم بين المصلحة القائمة وبين مقاصد الشارع،

ـ أن تكون معقولة في ذاتها،

ـ أن يؤدي الأخذ بها لرفع الحرج.

وفي ذلك تلتقي الزيدية مع المالكية تماما.

وبالنسبة لسد الذرائع فهناك بيان شامل لآراء المذاهب الفقهية المختلفة عند بيان أصول المذهب المالكي.

وثالثها: الاستصحاب:

وهو بقاء الأمر ما لم يوجد ما يغيره، فيدوم ما كان ثابتا وينتفي ما كان منفيا، أي أنه بقاء الحكم نفيا وإثباتا. وهو مبني على غلبة الظن باستمرار الحال الموجبة لاستمرار حكمها.

وأما أقسام الاستصحاب عند الزيدية فهي أربعة:

استصحاب البراءة الأصلية، كبراءة الذمة من التكليفات الشرعية حتى يوجد موجب التكليف وهو البلوغ للصغير والعقل للمجنون،

استصحاب الملك، فيستمر المالك على ملكه إن ثبت الملك حتى يوجد دليل على التغيير، كملكية عين بالميراث فإنها تستمر في ملكه حتى يوجد سبب مغير،

استصحاب الحكم، فإن شك مثلا في الوضوء الذي توضأه فإن الحكم يستمر، وإذا طلق أيضا ثم شك في أنه راجع فلا تحل له،

استصحاب الحال أو الوصف، كالحياة بالنسبة للمفقود، فإنها ثابتة حتى يقوم الدليل على عدم وجوده، وكوصف الماء بالطهارة، فإنه قائم حتى يقوم دليل على نجاسته.

والحنفية والمالكية يعتبرون استصحاب الحال كالمعترض على التغيير، فلا يثبت حقوقا ولكن تبقى الحقوق الثابتة به قائمة، بينما الشافعية يرونه يثبت حقوقا جديدة بناء على الأصل الثابت وليس المعترض، وتلتقي الزيدية في ذلك مع الشافعية، وهو مذهب الإمام أحمد أيضاً.

والأحكام الآتية اتفق الفقهاء على ترتيبها على الاستصحاب:

ــ فما ثبت بيقين لا يزول إلا بيقين مثله،

ــ ما ثبت حله لا يحرم إلابدليل مغير أو بأمر مغير الصفات، فالعنب مثلا يستمر حلالا حتى تتغير صفته إلى خمر،

ــ يبقى كل شيء لم يرد فيه دليل على حكم الأصل، فإن كان الإباحة بقي على حكمها، كالأطعمة والملابس، وإن كان الحظر بقي على حكمه، كالإبضاع، فالأصل فيه الحظر حتى يوجد عقد الزواج. ويقرر الفقهاء ومنهم الزيدية أن الاستصحاب ليس مصدرا فقهيا للاستنباط وإنما هو عمل بدليل قائم.

<u>دليل العقل والحظر والإباحة:</u>

مع اعتبار الزيدية التحسين العقلي والتقبيح العقلي إلا أنهم يشترطون للعمل بالدليل العقلي أن يعدم وجود الدليل الشرعي. وهنا تجدر ملاحظة أنه لما كان التوسع في أصول الأدلة الشرعية قد شمل جلب المصالح ودفع المضار، أي مقاصد الشريعة، بالإضافة للنصوص والإجماع والقياس، أو الحمل على النصوص، فإنه لم يبق ثمة متسع للعقل. هذا وقد بنوا أصل الأشياء لا على الإباحة أو الحظر وإنما على ما يراه العقل بحيث إذا حكم العقل بأن الشيء خال من الضرر أو يغلب عليه النفع فيؤذن فيه بحكم الشرع الذي جعل العقل السبيل الوحيد لإدراكه عند عدم وجود دليل من الشرع، وأما عند غلبة الضرر أو تساويه مع النفع فالعقل يحكم بعدم الإذن فيه. وهذا يعني أن الزيدية لا يأخذون باستصحاب الإباحة الأصلية في الأشياء لأن هذا يعنى عدم وجود خلو من الدليل الشرعي.

وخلاصة القول في الحديث عن أصول الزيدية أنه مما لاشك فيه أن الإمام زيدا لم يضع هذه الأصول، ولم ترو عنه، ولكنها بلاشك تتفق في جملتها عنه مع الفروع التي أثرت عنه لأن عصره لم يكن عصر وضع القواعد بل وضع الحلول للمسائل الواقعة، وأنه بهذا العرض الموجز يظهر مدى خصوبة المذهب الزيدي ولاسيما عندما أبقي على باب الاجتهاد فيه مفتوحا على مصراعيه بحيث يجري الاختيار من المذاهب الأخرى دون أي تعصب مذهبي ضد فقه الجمهور.

<u>الاجتهاد:</u>

لما كان الاجتهاد في الزيدية هو بذل الجهد في التعرف على الحكم من جهة الاستدلال، وليس كما يقول جمهور الأصوليين بأنه بذل الوسع في استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية، فإنه يشمل الاجتهاد العقلي والشرعي معا، ولا سيما أن كلمة حكم لديهم تشمل الأحكام العملية والعلمية كما يسمونها، فهم يجتهدون في أصول العقائد كما يجتهدون في أصول الأحكام وفروعها.

<u>فالاجتهاد قسمان</u>: أحدهما ـ استخراج مناهج الاستدلال والأحكام من النصوص وبيان العلل، والثاني تطبيق تلك المناهج على الجزئيات في كل العصور.

وأما بالنسبة لبيان العلة فالاجتهاد ثلاثة أنواع هي:

١ـ إخراجها من بين أوصاف الموضوع الوارد في النص، ويسمى تخريج المناط،

٢ـ النظر إلى الأوصاف التي اقترنت بحادثة تعد سببا للحكم، ويسمى تنقيح المناط،

٣ـ تطبيق الحكم حيث تثبت العلة، ويسمى تحقيق المناط.

وهذه الأقسام الثلاثة موجودة في الفقه الزيدي كما هي عند فقهاء الجمهور.

وأما <u>شروط المجتهد</u>: فهي مختلفة من مذهب إلى آخر، ويمكن سردها فيما يلي:

ـ العلم بالعربية ولو بمقدار ما يفهم خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال، كما قال الغزالي،

ـ العلم بالقرآن ناسخه ومنسوخه، ومعرفة آيات الأحكام، واشترط الشافعي أن يحفظ القرآن كله مع الفهم، بينما الزيدية لا تشترط الإحاطة بكل أحكام القرآن والسنة،

ـ العلم بالسنة، وهذا شرط متفق عليه بين الزيدية والجمهور، وإن كانت الزيدية لا تشترط علم الإحاطة بالسنة كما هو مع القرآن،

ـ معرفة مواضع الإجماع والخلاف،

ـ العلم بأوجه القياس وطرائقه بمعرفة أصول النصوص التي يبنى عليها، وقوانين القياس وضوابطه، والمناهج التي سلكها السلف الصالح في تعرف علل الأحكام، وتزيد الزيدية معرفة مناهج أئمة آل البيت في القياس،

ـ معرفة مقاصد الأحكام الشرعية من ضروريات وحاجيات وتحسينيات في المصالح، والمشقات في التكاليف،

ـ صحة الفهم وحسن التقدير،

ـ صحة النية وسلامة الاعتقاد.

وأما مراتب الاجتهاد لدى الزيدية وغيرهم: فلديهم اجتهاد كامل، واجتهاد ناقص، وهو مفتوح الباب بعد عهد أئمتهم.

صحيح أن الناس في كل العصور إما مفت أو مستفت، وفي العصور الأولى كانوا إما مجتهد وإما متبع، واستمر ذلك حتى تكونت ا لمذاهب الإسلامية. والمجتهدون في كل المذاهب إما مجتهد مستقل (مطلق)، أو منتسب، أو مخرج، أو مرجح. وأما المقلدون فهم إما علماء في المذهب يعلمون ما رجحه السابقون، أو علماء يستطيعون فهم الكتب، أو عوام. والمجتهد المستقل هو المجتهد المطلق المستوفي جميع الشروط، والذي قد يخلو منه عصر من العصور، كما قال بعض العلماء، والمجتهد المنتسب هو المجتهد في الفروع من الأصول وقد يخالف إمامه فيها، والمجتهد المخرج هو الذي يستخلص العلل الفقهية التي بنى عليها إمام المذهب أحكامه، والذي يجتهد في تطبيق هذه العلل على حوادث العصر، وهذا المجتهد لا يجوز أن يخلو منه عصر من العصور. وأما المجتهد المرجح فاجتهاده مقصور على بيان أرجح الأقوال، وأرجح الروايات، والتنسيق بين آراء المذهب المختلفة. أما المقلدون، فمنهم العامة ومنهم العلماء: أما العلماء فمنهم الذين يقلدون تقليداً مطلقاً في المذهب لإحاطتهم بأصوله وقواعده وأكثر فروعه، ومنهم من يستطيعون فهم كتب المذهب من غير إحاطة به ويأتي بعدهم العامة وهم دون ذلك إحاطة أو فهماً.

أما تجزئة الاجتهاد: فترى أكثرية الزيدية تجزئة الاجتهاد، فيكون في باب واحد فقط كالعبادات أو البيوع أو الأسرة، وهذا رأي اكثر الحنابلة، ولكن الجمهور يرون عدم تجزئة الاجتهاد، ولجواز التجزئة لدى الزيدية يكون للاجتهاد المستقل عندهم مرتبتان:

ـ مرتبة الاجتهاد الكامل في كل المسائل،

ـ ومرتبة الاجتهاد الناقص في بعض المسائل.

وعند تطبيق ذلك على مجتهدي الزيدية لا نجد فيهم من يستحق المرتبة الأولى إلا الأئمة.

أما مراتب الأدلة عند المجتهد: فترى الزيدية أن يعرف أولاً مواضع الإجماع مما عرف من الدين بالضرورة، ثم يعرف الكتاب والسنة المتواترة، ثم الأدلة الظنية في إسنادها من أخبار الآحاد مع ظواهر النصوص، ثم يلي ألفاظ النصوص ومنطوقها، ثم يليه مفهوماتها سواء موافقة أو مخالفة بحيث يقدم مفهومات القرآن والسنة المتواترة على مفهومات الآحاد، ثم يلي دلالة الأقوال دلالة الأفعال المروية عنه عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام بغير تواتر، ثم يلي ذلك كله القياس وما يتصل به من استحسان ومصالح وذرائع بحيث يبدأ بما علته صريحة أو بالإجماع، ثم بطريق الإشارة أو الإيماء من النصوص ثم بطريق الاستنباط، ثم يتجه المجتهد في المذهب الزيدي إذا لم يجد دليلاً من ذلك كله إلى حكم العقل، كما أن المجتهد يلجأ إلى الاستصحاب كدليل سلبي على بقاء الحال عندما لا يوجد دليل إيجابي على التغيير.

وأما الاجتهاد والتقليد لدى الزيدية: فالاجتهاد الباقي هو جهد المنتسب، أي في الفروع فقط، أي يستمر متقيداً في المنهاج المعلوم، وهذا هو الاجتهاد المفتوح في المذهب وله أمران:

- استنباط أحكام فروع لم تؤثر في المذهب،
- الاختيار من المذاهب الإسلامية بما يتفق دليلها مع المنهاج الزيدي المرسوم.

لقد سبب هذا نمواً واسعاً في المذهب، وصاحبه اختلاف كبير في الأقاليم ولا سيما مع الاقتباس من المذهب السائد في الإقليم، فمثلاً: اقتبسوا من الشافعية ومن الحنفية ومن المالكية حيث كان كل منها سائداً. وأما التقليد فلم تسوغ الزيدية الإفتاء إلا باجتهاد في موضوع الفتوى، فيكون لديه فقه الواقع، فيفتي بما يراه ولا يحكي عن الأئمة وإن كان يجوز أن يسأل عن رأي المذهب في المسألة. واما تقليد الميت فلا يجوز للمفتي ذلك وإلا كان والعامي سواء ولكن يجوز أن يحكي قول غيره إن طلب ذلك منه المستفتي.

وعند الاجتهاد يقوم أئمة آل البيت بدراسة الآراء للتقليد لمن يجيز تقليد الميت، وذلك لما لهم من منزلة القرابة، ولأن القرآن أخبر بأنهم مطهرون، ولأن لهم الفضل إذ باهل الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام بهم النصارى، ولأن القرآن جاء بفضل علي وذريته، ولتواتر الأخبار الصحاح في بيان فضلهم، ولأن إجماعهم فيه عصمة عن الخطأ لدى الزيدية، فهذه كلها أسباب لتقديم تقليد المشهورين المجتهدين من العترة على غيرهم عند من يجيز التقليد، وتقديمهم في الاتباع والاستدلال بدليلهم عند غيرهم. وهذا ما تراه الزيدية التي ترى أن الصحابة يلون المشهورين من العترة، وقول أحدهم ليس بحجة ولكن إجماعهم حجة.

نمو وانتشار المذهب الزيدي:

أسباب نموه أربعة هي:

- استمرار فتح باب الاجتهاد، فكان الاجتهاد من غير الأئمة اجتهاد منتسبين لا مستقلين،
- استمرار فتح باب الاختيار من المذاهب الأخرى بما يتفق مع منطق المذهب وأصوله،
- وجود المذهب في أماكن مختلفة متنائية الأطراف،
- وجود أئمة مجتهدين مشهورين طيلة القرون الثمانية الأولى.

أما واقع انتشاره في البلاد المختلفة فقد حصل وعم جميع الأقطار الإسلامية خلا المغرب، وذلك بسبب تشتت تلاميذ الإمام زيد بعد استشهاده، وكذلك تفرق أئمة آل البيت ممن حملوا المذهب.

أما كثرة المجتهدين المتبوعين في المذهب سواء من آل البيت، وعلى رأسهم أبناء عمومة زيد من ذرية الحسن، وعلى رأسهم محمد بن عبد الله بن الحسن، الذي خرج واستشهد في الحجاز، وأخوه إبراهيم، الذي خرج واستشهد في العراق عام ١٤٥هـ، أو من غيرهم، وجاء بعدهم أولاد الإمام زيد وأحفاده وأحفاد الحسن، وأبرزهم أحمد بن عيسى، حفيد الإمام زيد الذي نشأ وعاش في العراق، مما جعله يأخذ بالفقه التقديري، والذي يظن أنه خرج على الرشيد فحبسه ثم تخلص من الحبس واختفى في البصرة حتى مات عام ٢٤٠هـ. ولكن يرجح أنه ظهر في عهود المأمون والمعتصم والواثق ثم اختفى في عهد المتوكل الذي قيل أنه ناصبي، أي يناصب آل البيت العداء. ومنهم القاسم بن إبراهيم الذي ينتهي للحسن بن علي، والذي نشأ ونضج في الحجاز، وهو جد الإمام الهادي يحيى بن الحسين، وانتشر مذهبه في اليمن، ومنهم الناصر أبو محمد الحسن بن علي، الذي ينتهي إلى الحسين، ويلقب بالناصر الكبير، والذي ولد عام ٢٣٠هـ وتوفي عام ٣٠٤هـ والذي تعاصر مع الإمام الهادي يحيى (٢٤٥- ٢٩٨هـ) ولكنه هاجر إلى بلاد الديلم والجبل بعد أن تتبع العباسيون آل البيت، وهناك انتشر المذهب الزيدي، في الوقت الذي قام الهادي بانتزاع البلاد من القرامطة وأدخل المذهب إلى اليمن. وعليه فقد بويع لكل من هذين الإمامين في بقعة من الأرض أحيا فيها المذهب الزيدي، وكان للناصر فرقة الناصرية وللهادي فرقة الهادوية. وقد اشتهر من أولاد الهادي ولدان أكبرهما محمد المسمى المرتضى، والثاني أحمد ويسمى الناصر، وقد روى الأخوان كتب أبيهما وعلمه ونشراه مع آرائهما. وعليه فقد اختص الحجاز واليمن بمذهب الهادي حتى جاءت المذاهب الزيدية الأخرى عندما التقى الفقه الزيدي بالمذاهب الأخرى، وقد جرى اختلاط آراء الهادي بآراء الناصر الكبير وذلك بجهود الإمام يحيى بن محمد بن الهادي وليس محمد المرتضى الأب الذي فعل ذلك. وأبرز من جاء بعد هؤلاء الأخوان الهارونيان وهما الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين بن هارون الحسني، وأخوه يحيى بن الحسين الناطق بالحق، وكلاهما تولى إمامة الزيدية في طبرستان. وكان أحمد قد ولد عام ٣٣٣هـ وتوفي عام ٤١٠هـ بينما توفي الثاني عام ٤٢٤هـ، ولذلك فهما من روى المجموع الكبير وفقه الهادي وفقه الناصر وفقه القاسم ونقلوا ذلك إلى الأخلاف من بعدهم. وجاء بعدئذ إمامان دعوا لنفسيهما، وهما المنصور بالله عبد الله بن حمزة بن أبي هاشم القاسمي، والآخر هو يحيى بن حمزة الحسيني، والأول كان في بخارى (٦٥١-٧٤١هـ) والثاني كان باليمن (٦٧٧ – ٧٤٩هـ).

ونلاحظ هنا أموراً ثلاثة هي:

- تفرق أئمة المذهب الزيدي في الأقاليم الإسلامية، وبروز اجتهادات تعالج مشاكل كل إقليم، وأن جمع آراء المذهب قد قام به الأخوان المؤيد والناطق بالحق،

- أكثر المجتهدين كانوا من أئمة آل البيت ومن أبناء الحسن رضي الله عنه بالذات والقليل من ذرية الحسين رضي الله عنه لأنهم وجدوا في المذهب الزيدي متسعا لهم بينما الإمامية تقصر الإمامة على ذرية الحسين،

- حصول التلاقي بين المذهب الحنفي والمذهب الزيدي في أمرين:

١) في لقاء الإمام أبي حنيفة بالإمام زيد رضي الله عنهما وأخذه عنه واعترافه بفضله،

٢) عند تلاقي المذهبين في بلاد ما وراء النهر.

هذا والمذهب الزيدي أكثر اتساعا من الحنفي من ثلاث نواحي هي:

١) أخذه بالمصالح المرسلة من قبيل القياس، فتوسعوا فيه أكثر من الحنفية واقتربوا من المالكي،

٢) وسعوا الاستنباط في الاستصحاب أكثر من الحنفية،

٣) فتحوا باب الحكم بالعقل إذا لم يوجد دليل.

والجدير بالملاحظة أن الإمام الهادي، إمام المذهب الزيدي في اليمن، والذي لا يزال يحيى بجانب مذاهب فقهاء الأمصار، هو الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي، والذي ولد في المدينة عام ٢٤٥هـ واستوعب الفقه من كل نواحيه حتى أصبح مرجعا لجميع أهل المذاهب الإسلامية والأمصار الإسلامية، وذهب لليمن عام ٢٨٠هـ فبذر فيها البذر الطيب النقي، ثم عاد إلى الحجاز، ولكن إلحاح أهل اليمن جعله يعود إليهم ليصل صعدة عام ٢٨٤هـ ويتجه إلى أمرين هما:

- جمع اليمن وما جاورها على حكم واحد،

- توزيع العدالة الحقيقية بين ربوعها.

ومما يشتهر عنه أنه منع أهل الذمة من شراء أراض لم تأل إليهم عن جدودهم، وذلك لتبقى موردا قويا بأيدي المسلمين المجاهدين، كما أنه أوجب على بيت المال شراء العبيد الذين يسلمون وهم مملوكون للنصارى. هذا ومن المعروف أنه قد جرح ومات في جهاده ضد القرامطة.

وهكذا نلاحظ أن الزيدية قد أقاموا دولتين في القرن الثالث الهجري، وكانت إحداهما دولة الإمام الناصر في بلاد الديلم والجبل، وتعاقب عليها خلفاؤه، والثانية في اليمن وقد أقامها الإمام الهادي، وتعاقب عليها خلفاؤه. ويعتبر هذا الوضع تطبيقا للمذهب الزيدي الذي يجيز إقامة دولتين في آن واحد وذلك في قطرين متباعدين وعلى رأس كل منهما إمام معترف بإمامته.

الإمام جعفر الصادق ﵁

إمام المذهب الجعفري

السيرة الشخصية والعلمية :

<u>تمهيد:</u>

قال الإمام جعفر الصادق رضي الله عنه «إياكم والخصومة في الدين، فإنها تحدث الشك، وتورث النفاق»، فهي آفة الأمم قديما وحديثا، وهي ما أن نشب الخلاف بين المسلمين في عهد ذي النورين الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه حتى انبعث الشك وعصف الهوى، ثم تحولت الخلافة الراشدة بعد الإمام علي كرم الله وجهه إلى ملك عضوض وإن استمر الاحتكام للشريعة الإسلامية في شئون الحياة الأخرى كلها، ثم إلى ملك مستبد يسوم الناس الخسف ويوردهم الخزي عندما تخلت الأمة عن الاحتكام للشريعة الإسلامية بشكل عام..

ولكن يجب التفريق بين الخصومة في الدين وبين اختلاف الفقهاء بشأن استنباط الأحكام: فهذا الاختلاف هو طلب للحق بإخلاص بشرط تجنب التعصب المذهبي، وهو دليل الحيوية الفكرية، لذلك قال عنه أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز: «ما يسرني باختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله سلم حمر النعم، ولو كان رأيا واحدا لكان الناس في ضيق». وهو يعتمد إخلاص الفقهاء في اختلاف قولهم القائم على قاعدة: «رأينا صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيرنا خطأ يحتمل الصواب». وأما الخصومة في الدين فمبعثها التعصب بنظرة جانبية تعمي عن إدراك الجوانب الأخرى، فهي افتراق وضيق في أفق التفكير، وتحيز في النظر بينما الاختلاف يوسع الآفاق الفكرية وميدان النظر، فينمو العلم ويتسع. ولهذا كان الإمام جعفر حريصا على معرفة اختلاف الفقهاء في عصره وكان أبو حنيفة يقول: «أعلم الناس هو أعلمهم باختلاف الناس». وعليه لابد من قصر الخصومة في الدين على الأسلاف وعدم توريثها للأخلاف لتجتمع كلمة الأمة وتزول الفرقة، كما أنه لابد من دراسة وتمحيص هذه الثروة الفكرية والفقهية التي خلفتها الخصومة، ولاسيما تلك الأفكار التي خلفها المعتزلة في تنزيه الله تعالى.

كما أنه من اللازم أن يتقدم علماء المذاهب التي تدين وتتعبد بسب الشيخين أبي بكر وعمر ومعهما ذي النورين عثمان رضي الله عنهم جميعا، ليزيلوا مثل هذه الأدران التي قال بها بعض المنحرفين في الماضي ليخلصوا المذاهب منها. وهذا ولاشك ما يحاول الكثير من إخواننا الجعفرية والإباضية واتباع مذاهب الشيعة الأخرى فعله الآن، وهم يحاولون جعلها مذاهب من المذاهب الإسلامية الأخرى للسير في طريق توحيد الأمة الإسلامية وسد الثغرات التي ينفذ منها الأعداء بيننا، إذ أن في تحول كل من الجعفرية والزيدية والإباضية إلى مذهب إسلامي كغيره يصبح ما بينه وبين المذاهب الأخرى كما بين الحنفية والشافعية من اختلاف وعندها تنتهي الخصومة والقطيعة ويحل محلها الاختلاف بلا قطيعة ولا نفرة، وبذلك تحل المذهبية محل الطائفية ويصبح كل إنسان قادرا على الاختيار من الأفكار ما يشاء، وهذا ولاشك

ما سارت به الزيدية في الماضي وتحاول الجعفرية والإباضية السير بـه فـي الحاضر. وبهذه الروح المذهبية البعيدة عن الطائفية يأتي هذا الكتاب مستبعدا نسبة كل ما ورد في كتب المذاهب إلى الإمام الصادق والإمام زيد والإمام جابر رضـي الله عـنهم، وخاصـة أن الكليني، أحد فقهاء المذهب الجعفري، ينسب إليه أنه قال أن القرآن قد دخله النقص، بغض النظر عن أن الثقات من الإمامية قد ردوا ذلك وصححوا النقل عن الإمام، ومنهم الشريف المرتضى وتلميذه الطوسي.

ومن أجل النقل الصحيح عن الإمام من غيره لابد من جهد كبير للوصول لغلبة الظن الراجح، ولهذا جاء تقسيم المنقول في كتب الجعفرية الإمامية عن الإمام إلى أربعة أقسام:

١- ما ثبتت نسبته للإمام، واتفقت روايته مع كتب السنة المعروفة.

٢- ما ثبتت مخالفته لكتاب الله تعالى، والتواتر من السنة، وهذا مردود بلا ريب، كروايات الكليني المقطوع بكذبها على الإمام لأنها تتحدث عن النقص في القرآن بالذات.

٣- ما ثبتت أنها متخالفة في كتب الشيعة، فيؤخذ منها ما يتفق مع الجمهور ويطرح المناقض لذلك، كرواية جواز المتعة.

٤- ما اتحدت فيه الرواية عن الإمام دون أن تخالف الكتاب والسنة، فلا ترد.

والجدير بالذكر أن المذهب الإمامي الإثنا عشري ليس قولاً واحداً بل أقوال مختلفة مبنية على روايات عن الإمام الصادق، فلابد من تمييز ما تصلح نسبته إلى هذا الإمام الجليل وما لا يصلح. فرواية تزعم أن في القرآن نقصاً وأخرى تكفر قائلها، فالحق مع الثانية بلا أدنى شك.

هذا ولم يكن في عصر الإمام جعفر الصادق وجود لقواعد الاستنباط المدونة، وإنما كان لكل إمام منهاج يلاحظه عند معالجة الأمور دون تدوين، لأن ذلك لم يكن شائعاً، وإذا روى الإمامية أن الإمامين محمد الباقر وابنه الصادق رضي الله عنهما قد وضعا علم الأصول قبل الشافعي رضي الله عنه فلاشك أن ذلك إملاء أو مذاكرة لتلاميذهما وليس تدوينا مبوباً مرتباً كما فعل الشافعي في رسالته المشهورة.

وعند الحديث عن الإمام الصادق لابد من التعرض لأمرين:

١- كلامه في العقائد، بعد أن كثر الجدل حول إرادة الإنسان، وفيما إذا كان الإنسان حراً في أعماله أو مجبوراً، أو إذا كان القرآن مخلوقاً أو غير مخلوق. وقد انقسم العلماء إلى فريقين بصدد ذلك: فريق امتنع عن الخوض في هذه الآراء، كالإمام مالك، وفريق خاض فيها ومنهم أبو حنيفة، والمعروف عن الإمام الصادق أنه قد خاض فيها، والتقى رأيه مع المعتزلة، بأن رأى أن الإنسان مخير وليس بمسير، وأن كلام الله في القرآن مخلوق وليس بقديم.

٢- كلامه في السياسة، وإن اعتزل أئمة آل البيت السياسة بعد مقتل الإمام الحسين، وانصرفوا للعلم.. وإن جرت الإمام زيدا إلى الخروج، فخرج واستشهد، ولكن هل جرت كلا من الإمامين محمد الباقر وابنه الصادق؟ الثابت أن كلاما قد نسب إليهما بسب أبي بكر وعمر، ولكنهما نفيا ذلك، كما نفاه علي زين العابدين عن آل البيت، فكان للإمام الصادق كلام في السياسة دون أن يخرجه من عزلته، كما وجدت فرقتان تنسبان إلى الإمام الصادق وتسوقان الخلافة في ذريته، وهما الإثنا عشرية والإسماعيلية وإن كانت الإسماعيلية تتخذ منحى آخر

يبتعد عن الجعفرية (الإثنا عشرية)، ولكن كلاً منهما تنسب إليه أقوالاً لابد من تحقيقها وتمحيصها للوصول إلى الحق فيها.

بيت الإمام جعفر الصادق رضي الله عنه (٨٠–١٤٨هـ):

كان البيت العلوي في آخر القرن الأول الهجري ونصف الثاني أكبر مصادر المعرفة بالمدينة المنورة. فمنذ أن استشهد الإمام الحسين رضي الله عنه انصرف آل البيت إلى العلم وبعدوا عن السياسة التي ذاقوا مرارتها ولم يعرفوا طعم حلاوتها، فكان زين العابدين إمام المدينة نبلا وعلماً، وكان ابنه محمد الباقر رضي الله عنه قد ورثه في إمامة العلم والنبل وإن رأت الجعفرية أنه ورثه في الخلافة أو إمامة المسلمين الكبرى.

وقد اشتهرت تلك المحاورة بينه وبين أبي حنيفة عندما حاسب هذا بما سمعه عنه بأنه حوّل دين جده وأحاديثه إلى القياس، فطرح أبو حنيفة أسئلة عن ثلاثة أمور: عن المرأة من أنها أضعف من الرجل، ولو طبق أبو حنيفة القياس على ذلك لجعل لها سهمان وللرجل سهم واحد، وعن الصلاة من أنها أفضل من الصوم، ولو طبق أبو حنيفة القياس عليها لجعل المرأة تقضي الصلاة التي أسقطت عنها في طهرها ولم يفرض عليها قضاء الصوم، وعن البول من أنه نجس بينما النطفة غير نجسة، ولو طبق أبو حنيفة القياس لأمر بالطهارة من البول ولم يأمر بذلك من النطفة.. فعانقه الإمام الباقر.

ومن إجلاله للصحابة وللشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ما روي عنه أنه كان يقول: «من لم يعرف فضل أبي بكر وعمر فقد جهل السنة»، وأنه قال للجابر الجعفي من أصحابه بأنه بريء إلى الله ممن يسب أبا بكر وعمر، وأنه كان يروي أحاديث آل البيت والصحابة من غير تفرقة، ومن حكمته الفذة قوله «ما دخل قلب امرئ شيء من الكبر إلا نقص من عقله مثل ما دخله» ومنها «إذا رأيتم القارئ (العالم) يحب الأغنياء فهو صاحب دنيا، وإذا رأيتموه يلزم السلطان من غير ضرورة فهو لص». وقد استفاد الإمام جعفر من وصايا أبيه، إذ مات الإمام الباقر عام ١١٤هـ بعد أن ترك أثراً بالغاً في حياة الصادق.

أما أم الصادق فهي من بيت علم أيضاً، إذ هي حفيدة أبي بكر الصديق، وأنها أم فروة بنت القاسم بن محمد الذي تربى في حجر عمته عائشة رضي الله عنها، فروى حديثها، فكان أحد الفقهاء السبعة الذين حملوا العلم المدني إلى من بعدهم، وأما أمها فهي أسماء بنت عبد الرحمن بن أبي بكر. وقد أدرك جعفر جده القاسم الذي توفي عام ١٠٨هـ عندما كان جعفر في الثامنة والعشرين من عمره، بعد أن أخذ عنه علم عائشة كما أخذ عن ابن عباس. وكان علي رضي الله عنه يعتبر محمداً بن أبي بكر كابنه بعد أن احتضنه وبعد أن تزوج أرملة الصديق، فمن القاسم والد أمه، ومن أبيه، اقتبس الصادق علمه.

وقد ولد الإمام الصادق رضي الله عنه عام ٨٠هـ، وهي نفس السنة التي ولد فيها عمه الإمام زيد، ونفس السنة التي ولد فيها الإمام أبو حنيفة، رضوان الله عليهم أجمعين.

فنهل من علم جده على زين العابدين، ووالده محمد الباقر، ووالد أمه القاسم، إذ نشأ في المدينة حيث العلم وآثار الصحابة وأكابر التابعين من أمثال الزهري الذي كان ذا صلة بالإمامين زين العابدين وزيد. واستمر الصادق يطلب العلم بعد أن مات أبوه وسنه ٣٤ أو ٣٥ سنة، وكان الناس قد أكبروا علمه كل الإكبار حتى أراد أبو جعفر المنصور أن يحرجه بأربعين

مسألة يطرحها عليه أبو حنيفة، فلم يستطع، لأنه أجاب عليها بشكل كامل شامل حتى قال عنه أبو حنيفة: «إن أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس» لمقدار ما كان عليه من علم أهل المدينة والعراق معاً، ولاجتهاده المستقل المطلق، ولاتساع علمه وشموله بما لدى الآخرين، حتى كان يطلب العلم بالكونيات وليس فقط علوم القرآن والحديث والفقه، وقد تتلمذ عليه جابر بن حيان، صاحب كتاب علوم الكيمياء، وقد نشر خمسمائة رسالة تنسب إليه كلها في بيان وحدانية الله تعالى وعظمته، وأن تلمذة جابر قد شملت الاعتقاد وأصول الإيمان أيضاً، وأن شيوع رده على الفكر الهندي والفارسي والإغريقي يشير إلى خلفية دراساته الكونية والفلسفية، والى المدى الواسع الذي وصلته دراساته في كل تلك الميادين.

وأما من أرادوا رفعه عن مرتبة الإنسان العادي الموهوب فقد أضافوا إليه علماً آخر لم يكتسبه بالدراسة والجهد وإنما بوصية أودعها النبي عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام لعلي، وعلي أودعها لمن جاء بعده من الأئمة الإثني عشر، والإمام الصادق سادسهم، وسموا ذلك العلم بالجفر، ومن النظرة فيما أورده الكليني في الكافي عن هذا الجفر يمكن ملاحظة ثلاثة أمور:

١- نفي نسبة الجفر إلى الإمام الصادق، لأنه علم الغيب الذي ينفرد به سبحانه ولا يعطيه إلا لبعض أنبيائه كمعجزات تثبت رسالاتهم.

٢- ولأن نسبة روايات الجفر للكليني، المردود الرواية تنفي نسبتها للإمام الصادق، لأنه نسب للإمام الصادق قولاً من أن القرآن ناقص مع أنه روي أن الإمام نقض ذلك.

٣- ولأن كبار علماء الجعفرية الآن، الذين يكتبون عن الإمام ويشيرون إلى الجفر، لا يتعرضون لتأييده وإن أفادت بعض رواياتهم إنكاره وعدم الاطمئنان إليه.

والثابت أن الذي أدخل فكرة الجفر للإمامية هم الخطابية، وهم أتباع أبي الخطاب صاحب الأكاذيب عن الإمام، مما يردُ هذا العلم ونسبته للإمام كلياً. ونفي هذا العلم عن الإمام لا ينقص من مكانته لأنه العالم الذي التفت حوله الرجال في المدينة والعراق، فأخذ عنه سفيان الثوري، ومالك، وأبو حنيفة الذي يروى أنه قال: «لولا السنتان لهلك النعمان». كما روى عنه عدة من التابعين منهم يحيى بن سعيد الأنصاري، وأيوب السختياني، وإبان بن تغلب، وأبو عمر بن العلاء، ويزيد بن عبد الله الهادي، وحدث عنه الإمام مالك، وشعبة بن القاسم، وسفيان بن عيينة، وسليم بن بلال، وإسماعيل بن جعفر.

علمه:

لم يكن علم الإمام الصادق مقصوراً على الحديث والفقه بل درس علم الكلام حتى اعتبره المعتزلة من أئمتهم، كما درس علم الكون فكان على إحاطة بجميع العلوم الشائعة في عصره. وأنه بالرغم من قول العديد من علماء الإمامية أن علم الإمام الصادق ليس بكسبي وإنما إلهامي بالوصاية المتوارثة إلا أننا نجزم أنه علم كسبي فيه إشراق كشأن كل العلماء الأصفياء الأتقياء، لأن ما قالت به الإمامية من حجج عن الإلهام فيها زيادة في التأويل، فقولهم بأن الأمة بحاجة إلى من يفسر لها الشريعة ويستنبط الأحكام في كل عصر، وهذا حق، ولكن يكفي فيه العلم بالكتاب والسنة، ولو حصل بينه وبين أمثاله من اختلاف في الاجتهاد فذلك يزيد الثروة الفقهية نماء واتساعاً ولا يحتاج معه إلى معصوم، ثم إننا نجد أن الإمامية أنفسهم لديهم اختلاف كثير في الآراء رغم فرضية العصمة عندهم، ثم إن العصمة المفترضة تفرض على

المعصوم عدم الاجتهاد لأن علمه إلهامي لا اجتهادي، وهذا يناقض إجازة الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام لمن غابوا عنه، وأنه عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام قد بين لهم أن المجتهد يصيب ويخطئ، وأنه هو عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام لو اجتهد لأخطأ، وأن الصحابة رضوان الله عليهم قد اجتهدوا وتعددت آراؤهم، ومنهم إمام أئمة آل البيت علي بن أبي طالب رضي الله عنه وكرم وجهه الذي قال مثلاً عن بيع أم الولد: اجتمع رأيي ورأي عمر على عدم بيعها، والآن أرى بيعها، وأن الإمام الصادق كان يحرص على معرفة اختلاف الفقهاء، فيوافق من يوافق ويخالف من يخالف، ولو كان علمه إلهامياً لما عني بذلك وللام المخالفين. ولاشك أن نفي الإلهام عن علم الإمام الصادق لا يقلل من مكانته العلمية بل يبرز حقيقتها، وأنها جهد مجتهد له عليه أعظم الثواب بينما لو كان إلهامياً لما كان فيه جهد ولا ثواب اللهم إلا ثواب مجرد التبليغ.. ويكفي تأكيداً لنفي هذا العلم الإلهامي ما ردده الشيخ الفاضل محمد جواد مغنية في كتابيه (الإمام جعفر الصادق) و(الشيعة في الميزان).

صفاته:

وقد جمع الإمام الصادق جميع الخصال الحميدة الطيبة:

ـ من إخلاص في طلب الحق لملازمته للعلم وانصرافه للعبادة وابتعاده عن مطامع الدنيا،

ـ ولورعه الشديد حتى كان يخفي زهده ليبتعد عن الرياء فيه، ولعدم خشيته من غير الله في أي اعتبار،

ـ ومن نفاذ بصيرته وقوة إدراكه للحق والحقيقة بطلبها من كل مصادرها حتى قال قولته المشهورة لمن سأله عن سبب تحريم الربا: لئلا يتمانع الناس، ويقصد أن لا يعينوا بعضهم بعضاً،

ـ ومن حضور بديهته في بيان الردود الشافية في جميع المواقف الحاسمة، وكذلك كان الأئمة أبو حنيفة والشافعي ومالك وأحمد،

ـ ومن جلده وصبره سواء عند نزول النعمة أو النقمة،

ـ ومن سخائه حتى كان يعطي فلا يبقي لعياله شيئاً،

ـ ومن حلمه وسماحته إذ كان لا يقابل الإساءة بمثلها بل كان يدعو الله أن يغفر للمسيء إساءته،

ـ ومن شجاعته التي ما تركت ميداناً إلا تجلت فيه سواء في تصديه للمنحرفين في تشيعهم أو أمام الأقوياء ذوي السلطان،

ـ ومن فراسته في معرفة الأمور وعواقبها حتى امتنع عن الخروج بالرغم من دعوة أهل العراق وإغرائهم،

ـ ومن الهيبة لكثرة عبادته وبعده عن لغو القول وانصرافه عما يرغب فيه الناس وجلده أمام الحوادث. بهذه الصفات وأمثالها كانت للإمام الصادق القيادة الفكرية للناس.

شيوخه:

لما كان الإمام الصادق قد اكتسب علمه بجهده وتحصيله فإنه قد تلقاه على شيوخه وكان أبرزهم ثلاثة:

الأول: جده علي زين العابدين رضي الله عنه الذي مات وجعفر في الرابعة عشرة من عمره، والذي كان قد ملك علم آل البيت وعلم التابعين المعاصرين له ومنهم زيد بن أسلم الذي كان يتخطى الرقاب في مسجد الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام حتى يجلس في حلقته ليستمع إليه، ومنهم سعيد بن جبير.

الثاني: أبوه محمد الباقر رضي الله عنه، إمام عصره الذي تلقى عنه أبو حنيفة وأخوه زيد وغيرهم.

الثالث: القاسم بن محمد بن أبي بكر، جده لأمه وأحد الفقهاء السبعة الذي روى علم عائشة وعلم عبد الله بن عباس رضي الله عنهما.

والجدير بالذكر أن مالكاً قد أخذ عنه، وأن علم علي رضي الله عنه وآل البيت لم ينقل كله في العهد الأموي إلا من قبل آل البيت أنفسهم وإن لم يكن بعيداً عن علم أهل السنة المشهورة كما ورد في المجموع الكبير للإمام زيد بن علي رضي الله عنه والذي رواه عمرو ابن خالد الواسطي، كما لم يكن بعيداً عن علم المدينة وما فيها من رواة من الصحابة والتابعين. وهكذا يستطيع الباحث أن يجزم أن علم الإمام الصادق قد جمع بين علم آل البيت وعلم أهل العراق وعلم الملل والنحل المختلفة.

انصرافه للعلم:

لقد انصرف الإمام الصادق للعلم كلياً، فلم يذكر اسمه في أحداث عصره إلا ألماً أو حزناً على الأئمة الذين يقتلون. وسواء كان انصرافه تقية، كما يقول الإمامية، أم رغبة في العلم، كما يقول الجمهور، فقد عكف على العلم بكل إخلاص ليبين حقائقه، مع حثه على كتابته حتى لا ينسى. وقد تكوّن علمه من علم الحديث من آل ا لبيت وغيرهم، ومن فقه عصره، وتفسير آي القرآن المتعلقة بالأحكام، ودراسة علوم القرآن، وعلوم الكلام لرد زيغ الضالين وتهجم الزنادقة على الإسلام، وعلوم الفلسفة ومناهجها حتى اشتهر بالمناظرات وصار مرجعاً للعلماء في الإجابات على الزنادقة حتى عده المعتزلة من أئمتهم مع أن آراءه لم تكن تلتقي بشكل كامل مع آرائهم. كما كان يناظر في الزهد ويبين أنه الاكتفاء بالحلال وليس التجرد من الحلال وتحريم طيبات ما أحل الله.

عصره:

أخذت العلوم الفلسفية في عصر الإمام جعفر تغزو العقل الإسلامي، فحصل تمازج بين الصالح والطالح منها، فقامت مناظرات تركت آثارها على العلوم الإسلامية إذ عمت تلك الحركة الفكرية جميع الجوانب، فتباينت أوجه التفكير. فمن العلماء من وقف على الحديث يدرسه ويفسره دون استنباط حلول منه، ومنهم من انصب على الاستنباطات، ومنهم من وقف عند دراسة العقيدة.

هذا وإن ما أحدثه الأمويون من جروح وآلام في قلوب المسلمين سواء ضد آل البيت أو ضد عبد الله بن الزبير وأهل المدينة قد تركت تأثيرها في الفكر السياسي في الإسلام، إذ في الوقت الذي توجه فيه الآراء الوقائع إلا أن الوقائع تبعث آراء جديدة، فمثلاً واقعة خروج معاوية على الإمام علي كرم الله وجهه كانت بحجة عدم صحة بيعته لأنها اقتصرت على أهل المدينة ولم تشمل جميع الأمصار الإسلامية بالإضافة للاستغلال الشنيع لقصة قميص عثمان المشهورة، الأمر الذي بعث فكرة هل بيعة المكان أولى من بيعة الأشخاص أم لا، وأن المسلمين قد حكموا في أكثريتهم على معاوية بالبغي وإن وصفه بعضهم بالمتأول بسبب ذلك.

ومثال آخر تلك السنة السيئة التي سنها معاوية في لعن علي كرم الله وجهه على المنابر، فقد تركت بغضاً للعهد الأموي وحكامه بالرغم من انتصارات الجيوش الإسلامية التي كانت تخطف الأبصار وتشغل عقل المسلمين عامة عن التفكير بمخالفة معاوية للإسلام في ذلك.

ومثال ثالث أن جريمة قتل الإمام الحسين بعد مقتل الإمام علي رضي الله عنهما قد خلفت آراء تفرخ في الظلام وفيها الكثير من الانحراف من مثل الحلول لدى جماعة عبد الله بن سبأ، ومثل القول بخطأ جبريل عليه السلام بالنزول على محمد بدلاً من علي، وأمثالهما التي تبرأ منها الإمام الصادق رضي الله عنه..

هذا وقد استغلت حادثة مقتل الحسين رضي الله عنه بالذات أسوأ استغلال، وكان أول المستغلين المختار الثقفي الذي ادعى أنه جاء العراق من قبل محمد بن الحنفية أخ الحسين رضي الله عنهما ليطلب بدمه وثأره، وأن ابن الحنفية هو المهدي الوصي. واستطاع أن يجذب محبة الناس إليه ببطشه بكل من شارك في قتل الحسين رضي الله عنه. واستمر على إثارة المسلمين وقتل بعضهم بعضاً حتى قتله مصعب بن الزبير مبعوثاً من قبل أخيه عبدالله بن الزبير في المدينة المنورة، ولكن بعد أن ظهرت فرقة الكيسانية التي حملت آراءه التي لا تقول بألوهية أحد من آل البيت كالسبئية ولكن تقوم على تقديس شخص الإمام ووجوب طاعته، ويرون رجعته، ويعتقدون بالبداء، أي أن الله يغير ما يريد تبعاً لتغير علمه، كما يعتقدون بتناسخ الأرواح بين الأئمة بالذات وليست عامة كحال العقيدة الهندية. كما قالوا بأن لكل شيء ظاهراً وباطناً، وأن كل علوم البشر مجتمعة في محمد بن الحنفية.

وأفكار الكيسانية هذه وأمثالها ظهرت في حركات منحرفة في عهد الإمامين محمد الباقر وجعفر الصادق رضي الله عنهما، وبرز انحرافها في نهاية القرن الأول الهجري ومطلع القرن الثاني والإمام الصادق يدخل في طور الرجولة، فرأى انحرافاتها ورأى معها غلاة التشيع الذين وقعوا في الكفر، ومنهم بيان بن سمعان التميمي الذي بدأ فتنته بالكلام حول خلق القرآن وحول القدر، واستخدم السحر والشعوذة للتأثير على الناس، واستمر على ذلك حتى أراح الأمة منه خالد القسري، والي الأمويين في العراق، ومنهم المغيرة بن سعيد الذي ادعى العمل والانتماء إلى الإمام محمد الباقر رضي الله عنه في الوقت الذي ادعى سمعان الانتماء لمحمد بن الحنفية رضي الله عنه، وكان المغيرة يرى التجسيم لله تعالى في الوقت الذي قال فيه سمعان بألوهية علي والحسن والحسين وابن الحنفية وابنه هاشم رضي الله عنهم.

فهؤلاء المنحرفون كانوا جريئين في الكذب على آل البيت، متذرعين بمحبتهم لبث فسادهم وهدم صرح الإسلام، وما كانوا في حقيقتهم إلا دعاة كيد وحقد على الإسلام لإحياء

الديانات الوثنية ونشرها بين المسلمين، ولذلك فقد تضاعف العبء على آل البيت الذين كان على علمائهم وأئمتهم أن يخلصوا هذا البيت من هذه الانحرافات والضلالات ويعلنوا البراءة منها ومن دعاتها. وكان هذا العبء كله على الإمامين الباقر والصادق رضي الله عنهما، ولا سيما الصادق لأن تطاول الزمن ضاعف الانحراف فضاعف العبء.

وكان من مضاعفات الانحراف ظهور الخطابية مثلاً وهي نحلة أبو الخطاب الأسدي الذي ادعى النبوة، وزعم أن جعفرا اله، واستحل المحارم بحجة أن من عرف الإمام فقد حل له كل شيء. ولكن الإمام جعفر رضي الله عنه لعن هذا الدعي وتبرأ منه وأعلم أصحابه بذلك وكتب للأمصار به. وهؤلاء الخطابية هم أول من تكلم بالجفر كدليل على ألوهية جعفر في معرفته بالغيب.

وبالرغم من براءة الإمام الصادق رضي الله عنه منهم إلا أنهم واصلوا فسادهم بهدف الوصول إلى هدم الحكم الإسلامي وإعادة الحكم المجوسي. وقد تمكن والي الكوفة عيسى ابن موسى منهم وقتل أبو الخطاب فتفرقت جماعتهم أوزاعا. ولكنها بدلاً من أن تتلاشى وتندثر فقد اندس أتباعها كأفراد في النحل الأخرى وأخذوا يبثون سمومهم من خلالها، فكانت لهم في المرجئة آراء، وفي القدرية، وفي الخوارج، وفي غلاة التشيع مثل بعض الإسماعيلية الذين قالوا بحلول الإله في أئمتهم، وفي الحشوية الذين قالوا بتجسيم الذات الإلهية.. كانت لهم آراء في جميع هذه الفرق التي ابتعدت كثيراً عن الإسلام..

وهكذا يظهر إلى أي مدى كان العبء ثقيلاً على كاهل الإمام الصادق وأبيه رضي الله عنهما من قبله ليحميا العقيدة الإسلامية من تلك الضلالات والانحرافات ولاسيما مع تلك الأحاديث الموضوعة والتي حشدوها افتراء على الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام لدعم آرائهم وانحرافاتهم، مما يفرض على الباحثين في كل عصر التحري الدقيق لكل ما ينسب إلى الإمام الصادق بالذات منها.. وجزى الله العاملين المخلصين في القديم والحديث على ذلك خير وأطيب الجزاء..

هذه هي الطوائف التي كانت تدعي التشيع في عصر الإمام الصادق رضي الله عنه، وكثير غيرهم، وأما غير المتشيعة فكان أبرزهم الخوارج والإباضية الذين استولوا على المدينة عام ١٣٠هـ، والذين كانت القبلية تلعب دورها لديهم إذ هم من الربعية ويحقدون على المضرية. ففي الوقت الذي تتمسك الشيعة بالوراثة في البيت العلوي في العلم والحكم رأى الخوارج والإباضية الإمامة في المسلمين أجمعين ودون تفريق حتى بين العرب والعجم ودون عصمة في الإمام، وإن رأت النجدات منهم عدم الحاجة للإمام أو الخليفة إذا تناصف الناس فيما بينهم، كما رأوا تكفير مرتكب الذنب كالتحكيم، وتحكمت بهم ظواهر الألفاظ حتى أصبحت عبارة «لا حكم إلا لله» مقالة تتحكم بهم دون تفكير.

ومع تحكم الانحراف في مغالي الشيعة تحكم بالخوارج والإباضية انحراف آخر إذ رأوا أن من لم يبرأ من عثمان وعلي وطلحة والزبير وكل الحكام الظالمين من بني أمية حلال الدم. ولكن الفريقين افترقا عندما رأى الخوارج أن في التبرؤ غفراناً بينما غلاة التشيع رأوا في الموالاة استباحة للمحرمات، وبينما التزم الخوارج في أكثريتهم وبالذات الإباضية الذين يرفضون نسبتهم للخوارج بالإسلام خرج منه غلاة الشيعة من أمثال الخطابية والمغيرية.

وبرزت قوة الخوارج بعد موت يزيد بن معاوية واشتدوا حتى فرقهم المهلب بن أبي صفرة، ولكن حركة الإباضية قد اشتدت في عهد هشام بن عبد الملك حتى استولوا على المدينة والإمام الصادق رضي الله عنه مقيم فيها يرى ويعاين كيف يسلط الله على الأشرار من ينتقم منهم، وكيف يعترك الباطل بالحق ويختفي صوت الحق، مما زكّى اعتزاله للسياسة بكل أشكالها. فقد رأى الانحراف بنوعيه: انحراف غلاة المتشيعين، وانحراف معاداة قريش بعامة والحكام بخاصة، فهل اتصل الإمام الصادق رضي الله عنه بالطرفين؟ من الثابت أنه اتصل بغلاة الشيعة وأما الخوارج الصفرية ومعهم الإباضية فقد كانت لهم صلة بمجلس ابن عباس ولا يوجد ما يثبت اتصالهم بالصادق. وعندما حاول المنصور أن يصحبه رفض قائلاً: «من أراد الدنيا لا ينصحك، ومن أراد الآخرة لا يصحبك».

أما النواحي الاعتقادية في عصره فقد خاض المسلمون في مسألتين هما القدر ومرتكب الكبيرة. أما القدر فقد سبق الكلام فيه عصر الصادق بل عهد الإسلام، وثار في عصر النبي عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام فأمر بوجوب الإيمان به خيره وشره، مما فسر بأنه العلم الأزلي، ولكنه عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام نهى عن الخوض فيه بهذا المعنى. وكثر الكلام فيهما في عصر الصحابة فيما بعد، وكان الإمام علي يرد الشبهات ويفسر القضاء بمعنى الأمر والحكم التكليفي، والقدر بمعنى الحكم من القدم. وأما مسألة مرتكب الكبيرة فقد ظهر الكلام فيها في عهد الإمام علي كرم الله وجهه من قبل الخوارج والإباضية أولاً ثم المرجئة ثم المعتزلة الذين توسطوا بين الفريقين، كما يظهر بيان ذلك لاحقاً.

ولبيان الأفكار الرئيسة لكل فرقة من الفرق الإسلامية نقول:

لقد انقسم المسلمون بعد موقعة صفين إلى ثلاث فرق يمكن وصفها بالفرق السياسية هي:

١) فرقة مع علي رضي الله عنه وآل بيته الأطهار من بعده، وسموا بالشيعة،

٢) فرقة مع معاوية ومن بعده، ومنهم الناصبية أي الذين ناصبوا علياً وآل بيته العداء،

٣) فرقة الخوارج والإباضية ، وهم الذين انصب بحثهم على الخلافة، ولمن تكون، وما أصلها: أهي مطلب دنيوي أم ديني؟

ولما كانت هذه الفرق كلها قد عاصرت بشكل أو بآخر جميع أئمة الفقه والاجتهاد في الإسلام الأوائل كان لابد من الوقوف بشيء من التوضيح لآراء كل منها هنا، مع الاكتفاء بالإشارة إليها مع الأئمة الآخرين.

السيرة السياسية :

الإمام والسياسة:

لم يطلب الإمام الصادق الخلافة علنا، ولم يسع إليها، ولم ينازع أحداً فيها، وينقل عنه أنه قال:

«التقيّة ديني ودين آبائي»، وهذا تعليل الإمامية لعدم إعلانه ذلك، وأما غير الإمامية فيقولون أنه لم يكن خليفة، ولم يطالب بها، ولم ينازع، والخلاف هنا بين الفريقين يقوم على أمرين:

١ ـ أن الإمامة تنال عندهم بالوراثة أو الوصاية النبوية، كما يقولون، وأما أهل السنة والإباضية فيرون أن الإمامة تنال بالبيعة والحكم بالفعل، وذلك بعد الانتخاب أو التعيين من قبل أهل الحل والعقد أو أي جماعة معتبرة من المسلمين.

٢ ـ أن الإمام عندهم يعتبر إماماً ولو لم يخرج داعياً لنفسه ويحكم بالشرع، بينما أهل السنة يرون هم والإباضية والزيدية أن الخلافة حكم بالنفس أو بالنيابة.

هذا وقد تركت مأساة عمه الإمام زيد جرحاً عميقاً في نفسه، لأنه كان صفيه ورفيق صباه، بعد أن رأى كيف كان الشيعة في عصره يغرون ولا ينصرون.. وأن المغرور من يخدع بهم، كما قال الإمام علي كرم الله وجهه من قبل، وبعد خروج الأخوين محمد بن عبدالله في المدينة وأخوه إبراهيم في العراق على المنصور عاد الاضطهاد للبيت العلوي شديداً باستشهادهما وموت والدهما عام ١٤٥هـ في محبس المنصور، وتبرأ الإمام الصادق مما رأى وقال حكمته المشهورة: «من يطلب الرئاسة هلك». ولكن هل عدم طلبه للحكم يدل على أنه لم يكن له رأي سياسي؟

يدعي الإمامية أن له رأياً لم يعلنه ولكنهم يعرفونه، فهو لم يوافق على الحكم الأموي ولا أيد العهد العباسي في عهد المنصور بالرغم من أن المنصور هذا كان يدعوه كل حج ليلتقي به في جو من التبجيل والاحترام ليستمع إليه ويحاول معرفة خبيئة صدره، وتكررت تلك الدعوات مع زيادة الشك، وكان أكثرها قبل معركته مع محمد النفس الزكية وبعدها، فدعاه إلى بغداد ثم إلى الكوفة، وأعاده مكرماً إلى المدينة بعد أن سمع منه واطمأن لعدم تحريضه على الخروج، ثم استدعاه إلى بغداد بحجة أن الزكاة تجمع له، فناقشه وأحضر إليه من زعم أنه وكله بالجمع ليشهد عليه، ولكن هذا خر ميتاً بعد قسمه، فأتعب المنصور الذي ألزم نفسه ألا يقبل بعدها ضده وشاية.

وانتهى رأيه بعد كل تلك المآسي التي رآها إلى تجنب الخروج على الحكام، فكان إماماً في العلم والفقه وإن كان الإمامية يرونه الإمام الحقيقي للسياسة، وأن سكوته عنها لا نفرة منها وإنما دفعاً للأذى عنه ومحافظة على المصالح الإسلامية العامة. ولكن بالتدقيق في مواقفه يمكن التأكد أنه لم يخرج ولم يوافق على خروج أحد لا عمه زيد، الذي بكاه ورثاه ولام من خذلوه، ولا اشترك في مبايعة النفس الزكية ولا أيد خروجه ضد المنصور، لأنها فتنة، وهو لا يؤيد الفتن، وأنه لم ير محمداً كفؤاً للخلافة أو أنه يرى من هو أكفأ منه.

وكما ابتلي الإمام الصادق بالاتهام من المنصور فقد ابتلي بمغالاة المغالين من مدعي التشيع، حتى كان منهم من يدعي حلول الله في أبدان الأئمة، ومنهم من ادعى لنفسه حلول الله فيه، ومنهم من أباح المحرمات بحجة ولائه للإمام. وأدنى مغالاتهم كانت الطعن في الشيخين أبي بكر وعمر، وتكفير ذي النورين. ولكن الإمام الصادق رضي الله عنه وأرضاه تبرأ من ذلك كله، وهو يذكر ما قاله جده الإمام علي كرم الله وجهه فيهما: «لقد سبقا والله سبقاً بعيداً، وأتعبانا من بعدهما إتعاباً شديداً، فذكرهما حزن للأمة، وطعن على الأئمة».

هذا وكان الإمام الصادق يحرص على عدم الخروج من المدينة، ولكنه زار العراق عدة مرات بطلب من العباسيين، وأولها كان في عهد السفاح. وقد عرف فيها موضع قبر الإمام علي الذي كان يخفيه أنصاره خشية من الأمويين. كما بين في ذاك اللقاء للمغالين مغالاتهم

وانحراف آرائهم، فكانت أفضل الزيارات بما بذله من جهد في مناظراته مع أهل الفرق المختلفة.

وبعد جهاد مرير وصادق لإخراج الضلال من رؤوس المنحرفين والضالين، وتصحيح عقائد المشايعين، وبيان الشرع للموالين المخلصين، قبضه الله، وذلك في شوال من عام ١٤٨هـ بعد أن استقرت الأمور للمنصور وأمن الخروج من جانب العلويين، الأمر الذي يرجح أن الإمام قد مات غير مقتول ولا مسموم كما تحاول بعض الإمامية أن تقول في موته.

هذا وقد اختلفت الإمامية الإثنا عشرية عن الإسماعيلية في أن الإمامة بعد محمد الباقر هي لابنه جعفر الصادق رضي الله عنهما بينما الإسماعيلية فلابنه الذي مات قبله إسماعيل. وأما قبله فالفريقان متفقان على أنها سارت من علي إلى الحسن فالحسين فعلي زين العابدين فالباقر رضي الله عنهم أجمعين. وأيضاً اتفق الفريقان على أن الإمامة ليست بأمر دنيوي ولكنها ركن من أركان الإسلام، وهو الركن الخامس بعد الصلاة والزكاة والصوم والحج، فمن اعتقدها مع الأركان الأربعة كان مؤمناً وإلا كان فقط مسلماً، فهي إذن من العقيدة الدينية، وإن كان من كبار علمائهم من يؤكد بأنها من أركان المذهب وأصوله وليس من أركان الدين وركائز الإيمان فيه. ويعتقدون أيضاً أن الأئمة بالوصاية حتى الإمام الصادق، حيث اختلف الفريقان، وتسير لدى الإثني عشرية كما أسلفنا من الصادق لابنه موسى الكاظم فعلي الرضا فمحمد الجواد فعلي الهادي فالحسن العسكري، وأخيراً ابنه محمد، وهو الإمام الثاني عشر المغيب بسر من رأى والذي ينتظرون ظهوره.

والإمام، كما يرون، معصوم عن الخطأ والخطيئة والنسيان، وهذا ما يقرره محمد الحسين آل الكاشف والشريف المرتضى وتلميذه الطوسي، ولكنهم لا يرونه يصل إلى مرتبة النبي عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام، وإن كان هبة الله الحسيني الشهرستاني قد رفعه إلى مرتبة أنبياء بني إسرائيل. وهم يرون أن الإمام الصادق قد صرح بالوصاية، وأنها من الله وليست باختيار الناس، وأن المعجزات تجري على يديه لإثبات إمامته كما تجري على يد الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام لإثبات رسالته.

وعند الوقوف على الروايات المسندة للإمام الصادق نجد أكثرها من رواية الكليني الذي يجب الشك في روايته ما دام يدعي أن القرآن فيه نقص، ويصر على ذلك، مما يطعن في سلامة اعتقاده. وهناك من يشكك بالفعل في رواياته من كُتاب الإمامية المعاصرين ومنهم الدكتور محمد يحيى الهاشمي، الذي يدعو الباحثين لفحص وتدقيق كل ما نسب أو روي عن الإمام الصادق، وخاصة بعد انقطاع السند بينه وبين أقدم الكتب، وهو كتاب الكافي للكليني، بنحو من مائتي سنة، مما يوجب الدراسة لتمحيص هذه الأسانيد المنقطعة، كما أن الشيخ الفاضل محمد جواد مغنية هو ممن يصر على هذا الفحص والتدقيق.

ثم إن النصوص التي تسند للإمام لا يوجد فيها ما يعيّن الأئمة، ولا ما يدل على أن الإمامة بالتوارث، ولا أنها إمامة في السياسة، وإنما هي في الفقه والعلم، مع عدم وجود تلازم بين إمامة الفقه وإمامة السياسة، ولا سيما أن النبي عليه وآله وصحبه الصلاة والصلاة والسلام كان يولي بعض الأمور لمن هو ليس الأفقه من غيره بل لدراية معينة، وكذلك الأمر في قيادة الجيوش، فإنه عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام لم يولها للأفقه. ولو رجعنا للسيرة النبوية الموثقة والمتفق عليها بين الشيعة والإباضية والسنة لوجدنا الكثير من ذلك.

ثم لو رجعنا لكلام صاحب حلية الأولياء لوجدناه يوضح كيف كان الإمام زين العابدين يطلب العلم ويأخذه من غيره، ولا يشير إلى أنه كان لديه علم لا يوجد عند غيره أو أن علمه لدني لا كسب فيه أو أنه علم بالوصاية أو تتميم لتبليغ الرسالة الإسلامية. كما يشير صاحب حلية الأولياء بصريح العبارة إلى المغالين في تقدير الأئمة من آل علي من أهل العراق ومخاطبة الإمام زين العابدين لهم: «يا معشر أهل العراق، يا معشر أهل الكوفة، أحبونا حب الإسلام، ولا ترفعونا فوق حقنا»، وهل الوصف بالعصمة عن الخطأ وجريان المعجزات على أيديهم وغير ذلك يخرج عن المغالاة في التقدير؟

ثم إن ما يروى عن الإمام الصادق يؤكد أن الإمامة ليست وراثة ولكنها اختيار، ويتجلى ذلك في اجتماع بني هاشم لاختيار محمد النفس الزكية، وأنه أي الإمام الصادق قد رفض اختياره لصغر سنه ورأى أن أباه أولى بالبيعة. وقد أورد تفصيل ذلك الأصفهاني في كتابه مقاتل الطالبيين، وكيف أنهم ذهبوا إليه ودعوه لبيعة محمد فقال مخاطبا والده عبد الله بن الحسن: «إنك شيخ، وإن شئت بايعتك، وأما ابنك فوالله لا أبايعه وأدعك».

وهذا الخبر يدل على أن الخلافة ليست وصاية لأشخاص معينين في نظر الإمام الصادق، وأن الخليفة يختار بالاختيار أو الانتخاب ثم البيعة، وأنه لم يكن يرى أن منصب الخلافة مملوء بوجوده، ولم يكن ذلك من التقية في شيء لأنه اجتماع هاشمي لأسرة تريد تدبر أمرها، وأن هذا الخبر ثبت في كتب الإمامية، وأنه خبر صادق لاشك فيه.

وهناك من الأخبار الصادقة ما يجزم أنه يرى نفسه كعالم يهدي ويرشد دون عصمة لقوله وبعيداً عن السياسة، وأنه كان يرى الولاية والخلافة للأمثل والأعلم لكتاب الله وسنة رسوله وبشئون الناس وإدارة الدولة وسياسة الحكم.

ويلاحظ أن كتابة بعض الجعفريين المعاصرين تميل إلى ذلك، إذ لا يفرضون الوصاية، ولا يرون أن الإمام الصادق كان إماما في السياسة، وإنما هو أحق الناس بالإمامة الكبرى أي الخلافة، حتى قال محمد جواد مغنية في كتابه (الإمام جعفر الصادق) – طبع بيروت عام ١٩٥٨م، أن الإمام الصادق «لم يفكر في أن يرشح نفسه للخلافة، واقتنع بخدمة الدين والمخلوقين عن طريق العلم والأخلاق».

وأما رأي الإمام الصادق في الخروج على الحكام فكان لا يرى هذا الخروج لنتائج الفتن التي لمسها، ولضعف النصراء، ولكنه كان لا يقر الحاكم الظالم أو المغتصب، سواء في العهد الأموي أو العباسي.

وأما رأيه في الصحابة، فكان كآبائه يعتبر الطعن في أبي بكر وعمر وعثمان مخالفاً للسنة، حتى تبرأ الإمام الباقر ممن يطعن في أبي بكر وعمر. ويروي ابن أبي الحديد في كتابه (شرح نهج البلاغة) بأن أكثرية الصحابة بعيدون عن موضع الطعن، كما نرى في كتاب مغنية (الإمام جعفر الصادق) أنه ينفي عن المتقدمين إستجازة الطعن في أبي بكر وعمر، ويقول بأن العهد العثماني قد حارب الإثني عشرية، وكثر فيه الدساسون عليها، وجرى الخلط بين عمر بن الخطاب، الخليفة الراشد، وبين المجرم عمر بن سعد، قاتل الإمام الحسين، حتى أن هناك من الشيعة من لا يفرق بين هذين الاسمين، ولا يعرف أن في التاريخ الإسلامي عمرين: تقيا وشقياً.. فلاشك أن هذه الكلمات تثلج الصدور المؤمنة التي تسعى وراء توحيد المسلمين ونبذ الفرقة الطائفية من بينهم والإبقاء على الاختلاف محصوراً في إطار المذهبية فقط.

وأما رأيه في شروط الإمام فلا نجده يستقيم بالأدلة الكثيرة مع رأي الإمامية الشائع، لأنه امتنع عن مبايعة محمد النفس الزكية واستعد لمبايعة أبيه، فكانت البيعة لازمة ولكن لمن يختار ويتصف بالعدل والأمانة والعلم، على أن تسبق البيعة بالولاية، وتكون الإمامة في قريش، ومن البيت العلوي الفاطمي وليس الحسيني فقط، ولا سيما أنه مد يده ليبايع عبد الله ابن الحسن، وهو حسني وليس حسينياً. وهذا يستدعي من الإمامية أن تجعل الخلاف النظري لا يتعدى اختلاف النظر في الأحكام إلى العقيدة. وأما إذا كان الإمامية يرون أمر الإمامة من العقيدة، فأهل السنة يلتقون معهم في أصل التوحيد والرسالة الإسلامية، ولا يريدون أن يؤدي هذا الاختلاف إلى تأثيم بعضهم بعضاً، مما يفرض أن يقال من الكل: {تلك أمة قد خلت لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت}.

الفرق الإسلامية في عصره :

أولاً : الفرق السياسية :

١- الشيعة :

وهي أقدم الفرق الإسلامية، إذ نبتت في عهد الخليفة الراشد الأول رضي الله عنه عندما رأى بعض الصحابة تفضيل علي عليه ومنهم الزبير والمقداد وعمار وأبو ذر وسلمان رضي الله عنهم، ولكنها طويت لتظهر في آخر عهد الخليفة الراشد الثالث رضي الله عنه، ثم اشتدت وترعرعت في عهد الخليفة الراشد الرابع رضي الله عنه وإن كان يقال أنها بدأت في العهد النبوي نفسه. وقوام المذهب أن الإمامة ليست من مصالح العامة التي تفوض إلى الأمة بل هي ركن الدين وقاعدته التي لا يجوز أن يغفلها نبي، بل لابد أن يعين لها الإمام الذي يتولى شئون الأمة مع لزوم أن يكون معصوماً عن الذنوب الصغيرة والكبيرة قبل التكليف وبعده، وأن التعيين هذا إما أن يكون بالشخص، كما يقول بعضهم وبالذات الجعفرية، وإما بالوصف، كما يقول البعض الآخر وبالذات الزيدية، وأن عليا كرم الله وجهه هو الذي اختاره النبي عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام بشخصه كأفضل الصحابة، كما رآه بعضهم دون أن يكفر غيره من الصحابة، ولكن البعض الآخر غالوا ورفعوه إلى مرتبة النبوة، بل رفعه آخرون إلى مرتبة الألوهية، وزعموا أنه حي، وسيرجع آخر الزمان. وبالإجمال فإن من الشيعة من غالى في تشيعه حتى خرج عن الإسلام، ومنهم من غالى ولم يخرج عن الإسلام، ومنهم من اعتدل ولم يتهجم على الصحابة وإن قال بأن منهم الطيب ومنهم الفاسق.

وقد بدأ ظهور الشيعة في مصر وذلك في عهد ذي النورين رضي الله عنه كما يقول بعض العلماء، ثم استوطنت العراق، لأن الشام كان موطن الأمويين، والحجاز موطن السنة والحديث، ولأن العراق أقام فيه الإمام علي كرم الله وجهه مدة خلافته، فالتقى بالناس وحصل على تقديرهم، ولأن العراق كان موطن الفرق الإسلامية كلها لأنه ملتقى الحضارات القديمة من فارسية وكلدانية وإغريقية وهندية، مما جعلها تمتزج بالأفكار الإسلامية وتنبت الفرق المتعددة.

ومما سهل على أهل العراق المناصرة دون التضحية، سواء مع الإمام الحسين أو مع الإمام زيد رضي الله عنهما، هو سهولة اعتناقهم للأفكار وكثرة تعرضهم للفتن والإبتلاءات، مما فصل لديهم بين العمل والاعتقاد. وقد ظهرت تأثيرات النزعات الفارسية على مذهب الشيعة

كما يرى بعضهم بحجة أن الفرس كانوا يدينون بالملك والوراثة في البيت المالك، ولا يعرفون معنى انتخاب الإمام أو الخليفة، فكان أن رأوا أن الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام لم يخلف ولداً، وأن علياً ابن عمه هو أولى الناس به، هو ومن جاء بعده من ولده، كما رأوا أن الإمام لو غاب فلابد أن يظهر في آخر الزمان.

وأما أبرز شعب الشيعة فهي:

١) الزيدية: وهم أتباع الإمام زيد بن علي زين العابدين بن الحسين رضي الله عنهم جميعا، والذي خرج على هشام بن عبد الملك بالكوفة، حيث قتل. وهم يرون أن الإمام منصوص عليه بالوصف لا بالشخص، على العكس من الإمامية الإثني عشرية والإسماعيلية، كما يرون أن مرتكب الكبيرة مخلد في النار ما لم يتب توبة نصوحا، وهم يلتقون في هذا الرأي مع المعتزلة، لأن الإمام زيد أخذه عن شيخهم واصل بن عطاء. وقد بقيت هذه الفرقة أقرب فئات الشيعة إلى أهل السنة والإباضية كما يعتقد بعضهم، حتى لحقها التغيير، ذلك أنه بعد مقتل الإمام زيد بويع ابنه يحيى، وبعد مقتل يحيى بويع محمد فإبراهيم ولدا عبد الله بن الحسن رضي الله عنهم أجمعين الذي مات في سجن المنصور كمدا بعد أن قتل المنصور ولديه، وبعدئذ لم تنتظم هذه الفئة، وتراجعوا عن رأيهم بجواز إمامة المفضول وأخذوا بالطعن على الصحابة، كما تفعل سائر شعب الشيعة، فابتعدوا عن أهل السنة وإن كان دعاة تنقية المذاهب ولا أقول التوفيق بينها يجدّون في إزالة هذه الشوائب.

ومما يرونه أنه يكفي في الإمام أن يكون فاطمياً ورعا عالما سخياً يدعو لنفسه، وهذه هي صفات الإمام الأفضل عندهم، ولكنهم كانوا يرون قبل أن بدلوا وغيروا أنه تجوز إمامة المفضول عندما تنقص منه بعض تلك الصفات، ولذلك فقد صحت عندهم قبل التغيير إمامة الخليفتين الراشدين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وأما خلافة عثمان رضي الله عنه فلم تصح عندهم كغيرهم من طوائف الشيعة.

هذا وتعتبر الزيدية من فئات الشيعة الإمامية، لأنها ترى الإمامة المتوارثة ولو بالوصف، وأنها سارت ابتداء بالإمام علي، فالحسن، فالحسين، فعلي زين العابدين، فابنه زيد وليس محمدا الباقر كما رأت الإثنا عشرية والإسماعيلية، وإن اختلفا هما أيضاً عند الإمام جعفر الصادق، كما سنرى.

٢) الجعفرية: وهم أتباع الإمام جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي رضي الله عنهم أجمعين. ولذلك سارت الإمامة عندهم من الإمام علي، فالحسن، فالحسين، فعلي زين العابدين، فمحمد الباقر، فجعفر الصادق، فموسى الكاظم، فعلي الرضا، فمحمد الجواد، فعلي الهادي، فالحسن العسكري، وأخيراً ابنه محمد المهدي رضي الله عنهم جميعاً، وهو الإمام الثاني عشر الذي يرون أنه قد اختفى في قبو أبيه في مدينة (سر من رأى)، وأنه لم يعد، ولكنه سيظهر آخر الزمان باسم المهدي المنتظر. وهم يختلفون في سنه عند اختفائه ما بين أربع أو ثماني سنوات، وهم يلتقون مع أهل السنة في فكرة المهدي المنتظر وإن اختلفوا عنهم في تحديده..

والجعفرية هم الفئة من الشيعة القائلة بثبوت الإمام بالنص لا بالوصف، وأن الإمام علي كرم الله وجهه قد نص عليه النبي عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام، وأنه هو بدوره قد

نص على من بعده، وهكذا حتى الإمام الثاني عشر، ولذلك تغلب عليهم صفة الإثني عشرية. وهم يستدلون على ثبوت الإمامة للإمام علي كرم الله وجهه ببعض الآثار المروية عن النبي عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام، ويعتقدون صدقها وصحة سندها ويؤولونها. وهم يطعنون في جميع الصحابة ممن لم ير رأيهم وممن اتفق مع الخلفاء الراشدين الثلاث الآخرين قبل الإمام علي رضي الله عنهم أجمعين. وهم يرون بالإضافة للنص على الأئمة بأنهم معصومون عن كل الذنوب والأخطاء قبل التكليف وبعده كالنبي وإن اختلفوا عنه لأنه مبلغ عن الله وهم مبلغون عن النبي نفسه كما يرون.

وأما علمهم فيرون أنه يتحقق بالإلهام الإلهي كما قال بعضهم تبعاً للوصاية، كما يرون أن المعجزات وخوارق العادات تقع معهم وذلك لإثبات وصاية كل منهم كما تقع مع الأنبياء لإثبات نبوة كل منهم وهذا بأكثر من باب كرامات الأولياء عموماً.

هذا وقد استمرت الإمامية تقوم على أربعة أمور يعتبرونها من أركان الدين وإن أكد بعض علمائهم الأفاضل بأنها من أركان المذهب وليس الدين، وهي:

١- النص على الأئمة،

٢- عصمة الأئمة عن الخطأ والذنب صغاراً وكباراً،

٣- علم الأئمة متحقق بفيوضات نورانية إلهامية تأتي من الوصاية، وإن أكد بعض جهابذة علمائهم بأن علمهم كسبي كغيرهم من العلماء،

٤- جريان خوارق العادات والمعجزات على أيديهم ليثبتوا وصاية كل منهم، كما يثبت الأنبياء بالمعجزات نبوة كل منهم.

كما أنهم كلهم يعتقدون بالمهدي المنتظر، وأنه الإمام الغائب الثاني عشر.

٣) الإسماعيلية: وهي من فئات الشيعة الإمامية الذين يرون أن الإمامة ثبتت بالنص وليس بالوصف، وهي تنتسب إلى إسماعيل بن محمد الباقر رضي الله عنهما، الذي يرون أن أباه قد نص على إمامته بالرغم من أنه قد مات قبل أبيه. ولذلك كانت الإمامة عندهم قد سارت كما يلي: فمن الإمام علي كرم الله وجهه، إلى ولديه الحسن فالحسين، إلى علي زين العابدين بن الحسين، إلى ابنه محمد الباقر، إلى ابنه إسماعيل، وليس ابنه جعفر الصادق كما تقول الإمامية الجعفرية. ومن إسماعيل إلى محمد المكتوم، فجعفر المصدق، فمحمد الحبيب، فعبد الله المهدي، الذي حكم المغرب، إلى أولاده الفاطميين الذين حكموا مصر.

وقد بدأت هذه الفئة في العراق، ثم فر أتباعها تحت الاضطهاد إلى فارس، حيث خالطت آراؤهم آراء الفرس القديمة، وكان أول رجالهم رجل يدعى ديصان، الذي أخذ أفكارهم من عبد الله القداح ونشرها في فارس، ثم في البصرة، ثم في اليمن، ثم في المغرب، ثم في مصر، واستقرت أخيراً في العديد من البلدان ومنها سورية.

وهم يرون أن الإمام يجوز أن يكون مكتوما، ولذلك سموا بالباطنية وإن كان لهذه التسمية علل كثيرة أخرى منها: أنهم يرون أن للشريعة ظاهراً وباطناً، وأن ما يعلمه الناس من تأويلات القرآن ليس بأكثر من الظاهر وأما ما عند الإمام من أسرار فهو باطن الباطن، لأن ما يعلمه العلماء في نظرهم هو الباطن. وهم يرون التخفي والتستر ولذلك يأخذون بالتقية، كما

تأخذ بها بقية فئات الشيعة والإباضية ويأخذ بها بعض أهل السنة. وهم يقولون أيضاً بالفيض الإلهي على الأئمة كما يقول أكثرية الجعفرية، ولكنهم يقولون بأنه ليس من اللازم أن يكون الإمام ظاهراً معروفاً. كما أنهم يرون أن معرفة الإمام بالباطن الحقيقي تجيز له أن يعمل ما يراه دون الطعن عليه في شيء. وبالرغم من ذلك كله تعتبر هذه الأقوال خاصة بالمعتدلين منهم والذين لم يخرجوا عن الإسلام كالبهرة في الهند في الوقت الحاضر.

٤) الكيسانية: وهم أتباع المختار بن عبيد الثقفي، الذي كان خارجي الفكر ثم تشيع. وقد ظهرت عقب استشهاد الحسين رضي الله عنه، إذ ادعى الثقفي أنه مرسل من محمد بن الحنفية، الذي وصفه بالمهدي الوصي، وذلك ليصل سيفه إلى رقاب أكبر عدد ممن لهم صلة بمقتل الحسين. ولكن ابن الحنفية رضي الله عنه أعلن براءته منه على الملأ، وذلك عندما بلغته عنه أوهامه وأكاذيبه. ولكن هل توقف هذا المختار عند هذا الحد؟ لا بل استغل اندفاع الناس في طلب دم الحسين، وأخذ يسجع سجع الكهان ويقتل كل من له صلة بقتل الحسين، الأمر الذي جعل الناس تلتف حوله وتقاتل معه. واستمر على هذا الحال حتى قتله مصعب بن الزبير بأمر من أخيه عبد الله.

وخلاصة معتقداتهم أنهم يرون تقديس الأئمة، وأن علمهم رمز عن العلم الإلهي، ولكنهم تجنبوا القول بألوهية الأئمة، كما فعلت السبئية، المشار إليها فيما بعد، وإنما يقولون برجعتهم، كما تقول السبئية، إذ يرون أن ابن الحنفية سيرجع، وأنه حي في جبل رضوى، وعنده العسل والماء. كما أنهم يرون عقيدة البداء، أي القول بأنه (قد بدا لربكم) عندما لا تأتي الحوادث مطابقة لقول المختار أو الإمام، كما أنهم يعتقدون بتناسخ الأرواح، ويقولون كما تقول الباطنية بأن لكل شيء ظاهراً وباطناً، وأن لكل تنزيل تأويلاً، فآراؤهم مزيج من الفلسفتين الفارسية والهندية، بالإضافة إلى محبة آل البيت.

ولكن فكر الثقفي لم ينته بانتهاء حركته، وإنما ظهر رجال حاولوا الاتصال بآل البيت البارزين، أمثال محمد الباقر، وهم يرددون أفكاره، ولكن الإمام الباقر طردهم ونبذهم على رؤوس الأشهاد.

٥) السبئية: وهم أتباع عبد الله بن سبأ، وكان يهودياً من أهل الحيرة، وأظهر إسلامه، وإن كان هناك من يرى بأن شخصيته مختلقة. وكان أشد الدعاة ضد ذي النورين رضي الله عنه. وقد أخذ أفكاره عن التوراة بأن لكل نبي وصياً، وأن علياً هو وصي محمد عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام، وأن محمداً عليه وآله السلام سيرجع كما يرجع عيسى. ثم تدرج إلى القول بألوهية علي رضي الله عنه، الذي كاد أن يقتله لولا نهي عبد الله بن عباس رضي الله عنه له عن ذلك خوفاً من تفرق أصحابه عنه وهو يهمّ بالتوجه إلى الشام.. وبعد أن قتل الإمام علي كرم الله وجهه أنكر هذا الدعي قتله، وأخذ يزعم أنه رفع إلى السماء، وأن الرعد صوته والبرق تبسمه، وأنه سيرجع.

٦) الغرابية: وهي من الفئات المتشيعة الخارجة عن الإسلام، بالإضافة للسبئية، ويطلق عليها لقب الغرابية، وهي تلك الفئة التي زعمت أن النبوة كانت لعلي كرم الله وجهه وأعاذه من هذه الفرية، إذ يقولون كذبا أن جبريل عليه السلام قد أخطأ وأنزل الرسالة على محمد عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام وذلك للمشابهة التامة بينه وبين علي كمشابهة الغراب للغراب.

٢- الخوارج :

تقديم:

وهم الفرقة الثالثة التي شقت الوحدة الإسلامية، بعد فرق الشيعة المغالية بالذات وفرقة الناصبيين. وقد ظهروا على إثر معركة صفين، وبعد أن حملوا علياً رضي الله عنه على التحكيم، فكان ظهورهم مع بروز الشيعة، وذلك عندما خرجوا على قبول التحكيم وأصروا أن لا حكم إلا لله، بحجة رفض تحكيم الرجال. وأما هم فقد تابوا عن موافقتهم ودعوتهم للتحكيم، وأن علياً يجب أن يتوب مثلهم وإلا يعتبر كافراً، والعياذ بالله من هذا الغلو..

وقد سيطرت عليهم تلك الفكرة (لا حكم إلا لله) سيطرة تامة حتى قال لهم الإمام علي كرم الله وجهه: «كلمة حق يراد بها باطل»، وحتى وجد منهم من تبرأ من عثمان وعلي وطلحة والزبير والخلفاء الظالمين من بني أمية. فسيطرة الألفاظ عليهم، من رفض التحكيم ووجوب البراءة، أوصلتهم إلى الضلال والانحراف عن الإسلام، إذ كانوا يمنعون قتل الذمي أو أكل ماله بينما يبيحون قتل المسلم الذي يخالفهم الرأي، حتى قتلوا عبد الله بن خباب بن الأرت وزوجته الحامل. فكانوا بسيطرة اللفظية عليهم يشبهون كما يرى بعض العلماء اليعقوبيين من النصارى الذين استولت عليهم ألفاظ الحرية والإخاء والمساواة إبان الثورة الفرنسية حتى ارتكبوا تحتها أفظع المجازر، وإلا فكيف أباحوا دماء المسلمين بحجة التبرؤ؟ كما كانوا بسيطرة دوافع أخرى عليهم منها حب الفداء والتضحية والرغبة في الموت يشبهون نصارى الأندلس الذين كان يذهب الواحد منهم لمجلس القضاء ليسب محمداً عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام ويموت.

ويظهر أن سبب هذا التعصب والهوس كان لخشونة حياتهم في البادية، وخاصة أن أكثرهم كان من القبائل الربعية التي لم تعرف النعومة في حياتها، ولا العمق والشمول في تفكيرها، مما جعلهم غلاظ الأكباد ضيقي العقول، بغض النظر عن إخلاص أكثريتهم الأعمى في خروجهم على الإمام علي، وعلى الأمويين من بعده.

وقد يكون نفورهم من الخلفاء، وأكثرهم من مضر، هو أنهم في أكثريتهم كانوا من ربيعة التي كانت في عداء دائم مع مضر، وهذا أيضاً مما جعل أكثريتهم من العرب والقليل منهم من الموالي، وذلك على العكس مما كانت عليه الشيعة، وإن كان العرب هم أول من حمل فكرة التشيع ودعا لها..

وبالنظر لأن أكثريتهم كانت من العرب والقليل من الموالي فإنهم كانوا يتعصبون ضد الموالي، مما أبعد هؤلاء عن مناصرتهم بالرغم من أنهم كانوا يرون مساواة العرب والعجم في تولي مركز الخلافة.

وأبرز أفكارهم كانت:

١- يتولى الخليفة منصبه بعد انتخاب حر صحيح من قبل جميع المسلمين، ويستمر حكمه ما دام عادلاً مطبقاً للشرع، فإن حاد وجب قتله أو عزله، وهذا الرأي لا يلتقي مع أهل السنة كلهم إذ يرى بعضهم الأغلب تعيينه من قبل أهل الحل والعقد في الأمة وليس الأمة جميعها.

٢- الخلافة لا تختص بقريش ولا بأي بيت من بيوت العرب أو العجم، فالكل سواء، وإن كان من الأفضل أن لا يكون الخليفة من قريش حتى لا يجد عصبة تحميه إذا انحرف عن الإسلام، وهذا يخالف الشيعة والسنة جميعاً الذين يرونه من قريش وإن رآه بعضهم شرط أفضلية وليس شرط انعقاد.

٣- وترى فئة النجدات منهم أنه لا حاجة لنصب خليفة إذا تناصف الناس، وساد بينهم العدل، مما يجعلهم يرون أن وجود الخليفة جائز حسب مقتضى المصلحة فقط وليس بواجب.

٤- وهم يرون كفر مرتكب الذنب حتى الخطأ منه، كما حصل للإمام علي رضي الله عنه عندما قبل التحكيم، وإن كانت الإباضية يرونه كافر نعمة وليس كافر عقيدة، وأنه لا يبعد عن المسلمين.

والملاحظ أن كل أدلتهم قائمة على التمسك بظواهر النصوص، بحيث أن تفكيرهم لا يتجاوزها إلى معانيها ولبابها، الأمر الذي أوقعهم في الانحراف والتناقض، ولا سيما عند الاندفاع في العمل والتهور في الكلام، إذ لا فسحة لديهم بين التفكير والعمل كما يرى بعض العلماء. كما يلاحظ أنه لا وجود لفكرة التقديس للأشخاص عندهم، وهم في ذلك على العكس تماماً من الشيعة الذين يقدسون بيتا واحداً، والذين يعتمدون على التأويل ولا سيما أنهم يرون أن للألفاظ ظاهراً وباطناً، كما يرون أن للباطن باطناً ويأخذون بالتقية، وهذا على العكس من الخوارج الذين يندفعون بالمجاهرة والمخاطرة حتى الموت، وإن اختلف بعض أئمة وعلماء فئات الشيعة بمستوى أو مدى الباطنية بعضها عن بعض.

ولكثرة اختلافاتهم بسبب أخذهم بظواهر الأمور والألفاظ فقد تمزقوا إلى فئات عديدة، مما أضعف شوكتهم، وسمح للمهلب بن أبي صفرة، الذي قاد جيوش بني أمية ضدهم، أن يكثر إيقاع الهزائم بهم.

وهم عدة فئات منهم:

<u>(أ) المسلمون حسب إعتبارهم هم أنفسهم، وأشهرهم:</u>

١) الأزارقة: وهم أتباع نافع بن الأزرق الحنفي الربعي، وقد قاتلوا الأمويين لمدة ١٩ سنة، ولكنهم ضعفوا إبان قيادة قطري بن الفجاءة الذي تشتتوا من بعده. ومن آرائهم أنهم كانوا يكفّرون غيرهم من المسلمين، ويرون أن دارهم دار حرب. ومما كانوا يرونه أيضاً أنه يجوز للأنبياء ارتكاب الكبائر، وأن حد الزنا غير الرجم لعدم وروده في القرآن، وأن حد القذف محصور في المحصنات من النساء دون الرجال كما ورد في القرآن.

٢) النجدات: وهم أتباع نجدة بن عويمر الحنفي، وقد خالفوا الأزارقة عندما قالوا بعدم تكفير القعدة من الخوارج، وعدم استحلال قتل الأطفال وأهل الذمة. وهم لا يرون وجوب إقامة خليفة إذا استقام الناس، كما أشرنا سابقاً. والمعروف أنهم تمزقوا إلى ثلاث فئات وقضي عليهم في عهد عبد الملك بن مروان.

٣) الصفرية: وهم أتباع زياد بن الأصفر، ويعتبرون أقل تطرفاً في آرائهم من الأزارقة وأشد من الإباضية الذين التقوا معهم في مخالفة الإمام علي في قبوله للتحكيم ولكنهم لم يروا أن مرتكب الكبيرة كافراً. وقد اشتهر منهم أبو هلال مرداس وعمران بن حطان. وقد قضى عليهم عبد الله بن زياد.

٤) العجاردة: وهم أتباع عبد الكريم بن عجرد، وهم قريبون في أفكارهم من النجدات، إذ يرون أن القعدة عن القتال من الخوارج ليسوا بكفرة. ولكنهم كغيرهم من فئات الخوارج افترقوا إلى عدة جماعات لاختلافهم في الرأي، مما أضعفهم وأذابهم في المجتمع.

وأما الإباضية أتباع عبد الله بن إباض في الظاهر وجابر بن زيد في الحقيقة، كما يصر أتباع المذهب، فهم الذين يعتبرون أكثر فئات الخوارج اعتدالا وأقربهم للجماعة، إذ هم لا يكفرّون مخالفيهم من المسلمين، إذ يرونهم كفار نعمة لا كفار عقيدة، كما أنهم لا يستحلون دماءهم بل يرون حرمتها، كما لا يستحلون غنائمهم في الحرب، باستثناء الخيل والسلاح مما ينطبق على معسكر السلطان، كما يجيزون التعامل في كل شيء من تزاوج وتوارث وغيرها مع غيرهم من المسلمين كما ورد في بحث الإباضية في مطلع هذا الكتاب.

<u>(ب) غير المسلمين، وأشهرهم:</u>

١) اليزيدية: وهم أتباع يزيد بن أبي أنيسة الخارجي، الذي كان إباضياً أول الأمر ثم أدعى أن الله سبحانه يبعث رسولاً من العجم وينزل عليه كتاباً ينسخ به الشريعة الإسلامية.

٢) الميمونية: وهم أتباع ميمون العجردي، الذي أباح الزواج من بنات الأولاد، وبنات الاخوة والأخوات بحجة أن ذلك لم يرد تحريمه في القرآن الكريم، كما أنه أنكر سورة يوسف عليه السلام بحجة أنها قصة غرام.

السيرة الفكرية :

<u>ثانياً : الفرق الفكرية :</u>

١- الجبرية أو الجهمية: ظهرت آراء في القدر، ومقارنة قدرة الإنسان بقدرة الله وإرادته، وذلك منذ عهد الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين بل عهد الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام، ولكن دون تمركزها في مذهب معين. وبعد اختلاط المسلمين بأصحاب الديانات والملل والنحل الأخرى اتسعت بحوثهم وكثرت آراؤهم، فظهر منهم من قالوا بأن الإنسان لا يخلق أفعاله وإنما هو مجبور عليها، ولا إرادة له ولا اختيار وإنما تنسب إليه مجازاً كما تنسب إلى الجمادات، وأن الثواب والعقاب، وبالتالي التكليف جبري. وحجتهم في ذلك أن الله سبحانه هو وحده الفعال ولا شيء من مخلوقاته يشبهه في ذلك، وهؤلاء يطلق عليهم الجبرية، لأنهم حاولوا الإجابة على السؤال: هل عمل العبد منفصل عن إرادة الله سبحانه، وله الاختيار فيما يفعل أم لا؟ وقالوا بأنه لا إرادة ولا فعل للإنسان من دون خالقه، وأن ما ينسب إليه من أفعال ليست إلا من باب المجاز فقط.

وفكرة الجبر هذه شاعت في عصر التابعين في بلاد الشام والعراق مع أن الصحابة كانوا قد تصدوا لبداياتها من قبل، ومنهم الإمام علي كرم الله وجهه في إجاباته على السائلين، كما أن ابن عباس رضي الله عنه قد تصدى لهم في رسالته الموجهة لجبرية الشام، وتصدى لهم الحسن البصري من التابعين في رسالته لجبرية البصرة، ولكن يظهر أن هذين القطرين مازالا يتوارثان هذه الفكرة مما يلمس على ألسنة سكانهما ومعتقداتهم. ويقال أن الجعد بن درهم هو أول من نقل هذه الفكرة عن يهودي اسمه إبان بن سمعان الذي أخذها بدوره عن يهودي آخر اسمه طالوت بن أعصم من الشام ولكن بالنظر لأن جهم بن صفوان قد أخذها من

الجعد ونشرها في خراسان فإنها نسبت إليه فأصبحت تسمى الجهمية. وعليه فإن جهما هذا كان من أبرز دعاتهم، واستمر على ذلك حتى قتله نصر بن سيار في آخر العهد الأموي. ومن مزاعم الجهم أن النار والجنة تفنيان، وأن الإيمان هو المعرفة بالله، والكفر هو الجهل بالله، ودون أي حاجة لتصديق أو إذعان، كما أنه نفى الصفات عن الله تعالى.

والظاهر أن الإمام الصادق رضي الله عنه لم يلتق به، ولم يناظره، وإن كانت آراء الإمام تدل على أنه كان على علم بهذه الفرقة وآرائها.

٢- القدرية: ومذهبهم على النقيض من الجبرية، إذ يرون أن الإنسان يقوم بأعماله ويكسبها بذاته دون أي صلة بالله تعالى، وقيل أنهم فئة من المعتزلة وإن كانوا لا يلتقون تماماً مع أفكارهم، ويقال أن معبد الجهني وغيلان الدمشقي هما أبرز دعاتهم، وكان معبد هذا في البصرة، واستمر هناك حتى قتله الحجاج، وأما غيلان فقد التقى به الخليفة عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه، وولاه على الخزائن ورد المظالم، مما أثار هشام بن عبد الملك عليه وقتله بعد أن تولى الأمر من بعده.

والظاهر أن الإمام الصادق رضي الله عنه لم يلتق به، وإن كانت الحركة على مرأى ومسمع منه.

٣- المرجئة: وقد ابتدأت هذه الحركة سياسية عندما أرجأت الحكم في شأن علي ومخالفيه، واعتصمت جماعة منهم بالصمت في عهد ذي النورين رضي الله عنه، ثم ظهر منهم من يقول بإرجاء أمر مرتكب الكبيرة إلى الله سبحانه ليحكم عليه يوم القيامة، وبذلك خلطوا مع الرأي السياسي المعتقدات بشأن مرتكب الكبيرة وان امتنعوا عن الخوض في الحرب التي وقعت بين المسلمين في وقعتي الجمل وصفين، وكان ممن رأى هذا الرأي من الصحابة سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، وهم بذلك أرجأوا الحكم في الطائفتين إلى الله سبحانه. وبعدها جاء من لم يرجئ هذا الحكم بحق مرتكب الكبيرة، بل حكموا عليه، ولكن كيف؟بأن قالوا بأن الإيمان هو إقرار وتصديق، وأنه لا يضر مع الإيمان أية معصية مهما كبرت.

ومع تكوّن هذه الفئة وغيرها أفرط الشيعة كرد فعل في التعصب لآل البيت، وتهجموا على الصحابة الذين كان منهم من يرى هذا الرأي أو ذاك، كما تطرف الخوارج، فكفروا جماهير المسلمين، وفي نفس الوقت زعم الأمويون ومن تبعهم أن من يخرج عن الطاعة يصبح خارجاً عن الإسلام.

هذا وقد بقي المرجئة ممتنعين عن مناصرة أي من الفريقين، وأصروا على إرجاء أمرهم جميعاً إلى الله لأنه سبحانه علام الغيوب، وكذلك الأمر بالنسبة لمرتكب الكبيرة، فقد فوضوا أمره إلى الله سبحانه بعد أن كفّره الخوارج. ولكن بتأثيرات معينة وجد منهم من تطرف في الإرجاء حتى فصل بين الإيمان والعمل، ورأى الإيمان مجرد اعتقاد بالقلب ولو مهما ارتكب المرء من أعمال منكرة أو حتى مكفّرة، الأمر الذي أدى إلى الاستهتار والاستهانة بحقائق الإيمان وأعمال الطاعات. حتى وجد منهم من زعم أنه لا يدري هل الخنزير المحرم هو هذه الشاة أم غيرها، واعتبروا من يقول ذلك مؤمنا، وكذلك وجد من يقول بأنه لا يدري أين الكعبة، ولعلها تكون في الهند.. الأمر الذي كثر معه المفسدون في هذه النحلة.

ويمكن حصر المرجئة في طائفتين: أحدهما المتوقفة عن الحكم في الخلاف بين الصحابة والخلاف في العهد الأموي كله، والثانية هي التي ترى أن الله تعالى يعفو عن كل الذنوب ما عدا الكفر، وأنه لا يضر مع الإيمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة.

ولا يوجد ما يدل على أن الإمام الصادق رضي الله عنه قد التقى بهم أو أنه ناظرهم، وإن كان من المؤكد أنه لا يرى رأيهم وأن عمه الإمام زيد رضي الله عنه قد تبرأ منهم.

هذا وقد كان المعتزلة يطلقون لقب المرجئة على كل من لا يرى أن مرتكب الكبيرة فاسقاً، وأنه ليس في منزلة بين المنزلتين، وأنه ليس بمخلد في النار حتى عد الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه وأصحابه من مرجئة السنة، وعد الكثير من التابعين من أمثال سعيد بن جبير وحماد بن أبي سلمة، شيخ أبي حنيفة، ومقاتل بن سليمان، والحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب، وغيرهم، من المرجئة، لأنهم حكموا بإيمان أهل الكبائر.

وقد وقف أئمة آل البيت، وأوضحهم الإمام الصادق رضي الله عنه، لفريقي التشكيك في العقيدة وذلك ليحموا الدين منهم، ومن مفاسدهم وانحرافاتهم وضلالاتهم.

٤- المعتزلة: لقد نشأ الاعتزال في العصر الأموي، واشتهر في العباسي، إذ يقال بأن ظهور أهله قد بدأ بمن اعتزل السياسة بعد أن تخلى الحسن بن علي رضي الله عنه لمعاوية عن الخلافة. ونتيجة لدخول الكثيرين من سكان العراق، من كلدان وفرس ونصارى ويهود وعرب، الإسلام، من ناحية أخرى، وهم يحملون معهم معتقداتهم، ومنهم من كانت نفسه للإسلام دون أن يتخلص من رواسبه، ومنهم من سيطرت عليه رواسبه، ومنهم من تظاهر بالإسلام كذباً، وقليل منهم ممن تخلص تماماً من رواسبه وصفت نفسه كاملة للإسلام، فقد كثرت فرقهم وتعددت بحيث كان منها من هو قريب للإسلام وأهله، ومنها من كان بعيداً عنه وعن أهله بغض النظر عن الدعاوى الزائفة، ومنها من صفت نفسه للإسلام والمنافحة عنه وعن أهله، وكان من هؤلاء من سموا بالمعتزلة، بغض النظر عن سبب تسميتهم، إذ قيل بأنها بسبب اعتزالهم الحسن بن علي رضي الله عنهما لأنه تخلى عن الإمامة لمعاوية، أو أنها أيضاً بسب اعتزالهم لمعاوية والتزامهم العلم والعبادة. والغالب أن فكرة الاعتزال قد تبلورت كمذهب في عهد شيخهم واصل بن عطاء، الذي ولد عام ٨٠هـ، فكان في مثل سن الإمام الصادق رضي الله عنه، ولذلك قيل بأنهم معتزلة تبعاً لاعتزال شيخهم واصل بن عطاء هذا مجلس الحسن البصري العلمي نتيجة لمسألة الكبيرة. وكان واصل معتدلاً في آرائه بالنسبة للانحراف في عصره، فيرى أن مرتكب الكبيرة فاسق وليس بكافر ولا مؤمن، أي أنه في منزلة بين المنزلتين.

ويجتمع مذهبهم في الأصول الخمسة هذه: ١- التوحيد، ٢- والعدل، ٣- والوعد والوعيد، ٤- والمنزلة بين المنزلتين، ٥- والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويمكن شرح هذه الأصول بإيجاز فيما يلي:

يكون الشخص معتقداً أن الله واحد لا شريك له في الذات والصفات، وأنه تعالى لا يحب الفساد ولا يأمر إلا بالصلاح وبكل ما هو مقدور عليه من العباد، وأنه سبحانه يجازي الإحسان بالإحسان والإساءة بالسوء ولكنه يغفر للتائب من الكبائر، وأن مرتكب الكبيرة ليس بالمؤمن ولا بالكافر وإنما بمنزلة بين المنزلتين، وهو أنه فاسق، وأنه من الواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك حسب استطاعة المرء وقدرته.

وطريقتهم في الاستدلال تعتمد على العقل والقضايا العقلية، وليس على النقل والأمور النقلية، ولذلك كانت معرفتهم تنبئ بضعف في الحديث وعلومه، إذ كانوا لا يأخذون به في العقائد وبيانها أو المنافحة عنها.. فكانوا يرون الحسن ما حسنه العقل والقبيح ما قبحه العقل، كما كانوا يرون أن الإنسان خالق أفعال نفسه من خير وشر، وذلك من خلال قوة أودعها الله فيه.

وأما دفاعهم عن الإسلام فقد تصدوا لجميع الفرق الهدامة من مجسمة ومشبهة وذلك بفكرة التوحيد، وردوا على الجهمية بفكرة العدل، وعلى المرجئة بفكرة الوعد والوعيد، وعلى الخوارج بفكرة المنزلة بين المنزلتين.

هذا ولم يتعرض لهم الأمويون بشيء، لأنهم كانوا أصحاب فكر ورأي، لا حرب وسيف، مما جعل خلفاء العصر العباسي يقربونهم ويشايعونهم بإلزام الناس بما يعتقدونه من آراء، وكان ذلك طيلة عهود الخلفاء المأمون والمعتصم والمتوكل، الأمر الذي أوقعهم في الانحراف عندما لجأوا للقوة من خلال هؤلاء الخلفاء ليفرضوا آراءهم التي كان يقودها أحمد بن أبي دؤاد، وزير هؤلاء الخلفاء، مما جعلهم يصطدمون بالفقهاء والمحدثين الذين هاجموهم بشدة، وأثاروا البغضاء لهم بين الناس، ولا سيما لمخالفتهم طريقة السلف في فهم العقائد، وذلك باعتمادهم على العقل دون النقل، ولحصول بعض الشذوذ في آرائهم لتأثرهم بآراء الزنادقة من خلال مجادلاتهم معهم التي كانت تعتمد على العقل فقط، ولتهجمهم على أصحاب الحديث والفقه، ولمشايعة خلفاء العباسيين لهم وإيقاع الأذى بالفقهاء بسببهم، ولتسرب بعض الهدامين المعروفين لصفوفهم بالرغم من فصلهم وإبعادهم عنهم. ولو اكتفوا بالمنافحة عن الإسلام ضد الزنادقة وأمثالهم لكان لهم شأن كبير في الإسلام، ولما ألبوا عليهم الأمة.

ومن انحرافاتهم بسبب تأثرهم بالزنادقة والمجوس قول أبو الهذيل، أحد أئمتهم، بسقوط التكليف عن أهل الجنة بحجة أنهم غير مختارين، فجعل الاختيار مناط التكليف مع أنه يختلف بحق أهل الجنة عن أهل الدنيا. ومن محاولات الزنادقة في التسرب إليهم، ونشر سمومهم من خلالهم ما فعله ابن الراوندي والوراق وابن حائط والحوتي، ولكنهم طردوهم من جماعتهم عندما تحققوا من مفاسدهم.

هذا ويمكن القول أنه من الصحيح أن منهم الزهاد والعباد، من أمثال عمر بن عبيد، الذي كان حرباً على الزنادقة، والذي تبرأ من صديقه بشار بن برد عندما علم منه الزندقة، وهذا شأن أكثريتهم ولكن كان منهم القليل من المسيئين. وكانوا في مجادلاتهم ما أسرع ما ينتصرون على الزنادقة والكفار، دفاعا عن الدين، لضعف حجة هؤلاء.

والمعروف الملاحظ أنهم كانوا يتجنبون التقليد والإتباع في مجادلاتهم، ويردون وجوب التكليف لما يؤديه كل إنسان باجتهاده في أصول الدين، الأمر الذي جعلهم يفترقون إلى فرق كثيرة. وكانوا من ذوي الفصاحة والبيان، فكان منهم المبرزون من الكتاب والخطباء، من أمثال واصل بن عطاء وأبو عثمان الجاحظ. وكانوا في مجادلاتهم الحادة مع الفقهاء والمحدثين لا تفارق وسائلهم المنطقية والفلسفية العقائد الإسلامية، مما كان يجعل طابع الخلافات تدور فيما بينهم حول الجزئيات الكثيرة ودون أن تمس لب العقيدة، الأمر الذي جعلهم لا يكفرون أحداً من الفقهاء والمحدثين وإنما يرونهم كأهل بدع. فمثلاً: في مسألة خلق القرآن، كانوا يتخذون الأقيسة العقلية بشكل مطلق مع تنزيه الله سبحانه عن التشبيه والتجسيم، بينما كان الفقهاء

والمحدثون يتحفظون ويتوقفون دون تجاوز للنصوص. ومع كثرة مناظراتهم في العصر العباسي، وما صاحبها من اضطهاد خلّف كراهية المسلمين لهم، أدى ذلك لضياع الكثير من كتبهم ومناظراتهم.

وقد عاصر شيخهم واصل بن عطاء الإمام الصادق وإن كان بالبصرة والإمام بالمدينة، ولكن الإمام كان على علم بأقواله وآرائه وما يدعو إليه.

<u>تعقيب بشأن هذه الفرق:</u>

أي مستقبل لهذه الأمة الإسلامية مع هذه الفرق الإسلامية؟

استلهاما من هذا المذهب، والمذاهب التالية، التي نحاول عرض تلخيص أصولها بالذات في هذا الكتاب، نجد لزاماً علينا أن نقف وقفة ثائرة مع هذه الفرق، بغض النظر عن أسباب نشوئها وآثار وجودها، وندعو إخواننا وأبناءنا، في الحاضر قبل المستقبل، لتمحيص تلك الأسباب والآثار، لا لمجرد معرفتها، ولو حق المعرفة، ولكن لتجاوزها والوصول إلى ما يفرضه علينا هذا الدين الإسلامي الذي قامت هذه الفرق بحجته، وعملت تحت مظلته، واستمرت تدَعي خدمته..

فهلا سأل الواحد منا، يا أهلنا، نفسه، في حساب مع الذات، وبعيداً عن التزامه أو مناصرته لهذه الفرقة أو تلك، هذه الأسئلة:

١- ما دمنا بجميع فرقنا ومشاربنا يجمعنا دين الإسلام الواحد: فلماذا سمحنا بتمزيقه بين هذه الفرق التي انتهت عبر القرون إلى أهل السنة من جهة وأهل الشيعة من جهة أخرى وإباضية من جهة ثالثة؟

٢- وإذا كان الإسلام نفسه يسمح بالاختلاف الاجتهادي المذهبي: فلماذا سمحنا بنشوء هذه الفرق واستمرار وجودها، ولم نحصرها في إطار المذهبية فقط ومنعناها من الانتقال إلى الخصومة الدينية بدلاً من الاختلاف المذهبي؟

٣- وإذا كانت وسائل التغلب على عوامل الحقد والكيد ضد الإسلام وأهله من قبل بعض سكان تلك البلاد المفتوحة ضعيفة في البدء: فهل بعد وسائط الاتصال المعاصرة العديدة والمؤثرة من مبرر؟

٤- وإذا كانت أمتنا الإسلامية أمة واحدة: فلماذا نسينا المحافظة على وحدتها ونحن نستقي الفكر الإسلامي من منابعه الأصيلة المشروعة؟

٥- وإذا كنا جميعاً نعبد رباً واحداً، ونتبع رسولاً واحداً، ونتوجه إلى قبلة واحدة، وننتظر الوقوف بين يدي الديان الواحد: فلماذا سمحنا لأي من أعداء هذا الدين، وهذه الأمة، سواء في الداخل أو الخارج، أن ينسينا وحدتنا في ذلك كله أو بعضه؟

فيا أمة الإسلام: إنني أتوجه إليك بهذا النداء:

أعيدي الثقة التي افتقدتيها في دينك إلى نفسك من جديد.. والتفي حوله في مذاهبك العديدة واجتهاداتك المختلفة.. أعيدي إليه عزته الغابرة ومجده التليد، ولا تنتظري من أحد في الأرض عطفاً ولا تأييداً.

أذكري أن عوامل الكيد والحقد قد تضاعفت، وأن الغايات السامية دونها التضحيات الجسام، وأن مع العسر يسرا، وأن من يتوكل على الله فهو حسبه، وأن من ينصر الله ينصره ويثبت أقدامه..

أذكري أننا بتنا نعاني من فظائع أبناء ديننا أكثر بكثير من أعدائنا.. أذكري أن قضيتنا محصورة في عودتنا لديننا، وعودة ديننا للأرض: نعيش على شريعته وأحكامه، ونستظل برايته وسلطانه، ونضحّي بكل ما نملك محافظة على دولته وكيانه..

أذكري أن أي انشغال عن ذلك، تحت عوامل الفرقة هذه أو تلك، مصيدة من مصائد الشيطان التي لا يراد لنا الفكاك منها، وأن قضايا المسلمين الفرعية الأخرى، في فلسطين وتحريرها، والخليج وملكية نفطه، وأفغانستان والتخلص من مآسيه، وكشمير واسترجاعه، والبوسنة أو الشيشان وإنقاذه... وغيرها وغيرها... ليست بأكثر من تلك المكائد والمصائد التي يراد منها أن تصرفكم عن سامي هدفكم ونبيل غايتكم..

فيا أمة الإسلام:

قفوا وقفة رجل واحد مع دينكم، ولا تسمحوا لاستمرار هذا التمزق بين سنة وشيعة، وأعلنوها مدوية للأرض قاطبة: إننا أبناء دين واحد، وأمة واحدة، وراية واحدة.. وعندها لن تجدوا إلا نور الإسلام يضيء أصقاع المعمورة المتعطشة إليه، ويستقطب الشعوب والأمم المتطلعة للحق الرباني والعدل الرباني.. وأي استمرار لهذه الفرقة، وهذا التمزق، لن يأتي إلا بالمزيد من تجمع اللئام على مأدبة الإسلام.. وبعدها فليتحمل من كان سبباً لذلك لعنة الله ورسوله والمسلمين والناس أجمعين...

<u>آراؤه في مسائل فكرية عقدية:</u>

ظهرت في عهد الإمام الصادق الفرق الاعتقادية المختلفة من جبرية، وقدرية، ومعتزلة، فمن هي أقواها أثراً في عهده؟

إن مسألة القدر وصلتها بالإرادة الإنسانية، قد كانت في رأسها من حيث أن حديث جبريل عليه السلام قد أوجب الإيمان بالقدر خيره وشره، ومن حيث إذا كان [كل شيء بقضاء وقدر حتى العجز والكيس] كما روي في حديث آخر، فأين هما إرادة الإنسان وعمله؟ فالإمام الصادق يرى، كسائر أئمة آل البيت، أن الله تعالى لا تنسب إليه أفعال العباد، ولكن لا يقال أنهم يخلقونها وإنما يفعلونها، كما صرح القرآن الكريم، ولأنه سبحانه قد انفرد بالخلق والتكوين، وهو الخالق بقوته الذاتية بينما الإنسان يعمل بقوة أودعها الله فيه، وفوض إليه الأعمال وأمره بحسنها ونهاه عن قبحها، وهذا هو الفرق بين الجبر والتفويض.

وأما صلة القدر بالأمر والإرادة والمشيئة والرضا: فقد قال الإمام الصادق وغيره من أئمة آل البيت أن القبائح تنسب للعبد، وكذلك الخير، ليكون الثواب والعقاب، وإرادة الله تلازم أمره، كما أن المحبة والرضا ملازمتان للإرادة، ولكن هل العلم يتلاقى مع المشيئة؟ فما روي من ظواهر العبادات عن الأئمة أن المشيئة تسير مع العلم وأنها أزلية بأزلية علم الله تعالى، ولكن الإمامية يؤولون النصوص ولا يأخذون بظواهرها فلا يقفون علم الله على ما يريد بل يشمل ما لا يريد، فيرون أن هذه هي آراء الإمام الصادق، ولكنه رضي الله عنه كان ينهى عن

الخوض في مسألة القضاء والقدر، مما يتفق مع رواية أهل السنة عنه. ويزكي ذلك ما روي عنه أنه قال: «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين» أي لا حق مع القائلين بالجبر ولا القائلين بالتفويض المطلق أي الاختيار التام.

وأما مسألة مرتكب الكبيرة: فقد ظهرت بعد موقعة صفين، وذلك عندما رمى الخوارج والإباضية مرتكب الذنب بالكفر، وقال الحسن البصري بأنه منافق، وقال المعتزلة بأنه في منزلة بين المنزلتين، ولكن الإمام الصادق قد ينسب إليه ما يقوله الإمامية من أن من يرتكب الكبيرة فاسق، وهذا الرأي يتفق مع رأي أهل السنة والمعتزلة والإباضية وبعيد عن رأي الخوارج.

وأما مسألة صفات الله تعالى: فقد أثبتت الإمامية لله تعالى الصفات التي أثبتها القرآن الكريم له سبحانه، وقسموها إلى قسمين: صفات ذاتية، مثل العلم والحياة، وصفات أفعال، من «وجود أفعال له سبحانه» كونه خالقاً رازقاً محيياً مميتاً مبدئاً معيداً. وصفات الذات لا أضداد لها في حق الله بينما صفات الأفعال لها أضداد، فهي يحي ويميت، يعطي ويمنع.. ولذلك قالوا إن إرادة الله تعالى لأفعاله هي نفس أفعاله بينما إرادته لأفعال خلقه هي أمره لهم بالأفعال. وهذا هو مذهب آل البيت ومنهم الإمامية، ولذلك قالوا إن الإرادة صفة فعل، وكلام الله محدث، فالقرآن محدث وأن الله تعالى هو الذي أحدثه وخلقه.

وأما علمه سبحانه: فقد أثبتت الإمامية صفة العلم لله تعالى، وأنه علم إحاطة بما كان وما يكون، وهذا يتفق مع جميع علماء الأمة.

وأما القول بالبداء: فقد نسب إلى الإمامية، ومعناه تغيير مظهر إرادته تعالى في الأشياء. وقد بدأ القول به المختار الثقفي عندما ادعى أنه يخبر عن الغيب، فإذا وقع الأمر على خلاف ما أخبر قال: قد بدا لربكم. ونسبوا للصادق أن من البداء تغيير ما قدر الله سبحانه لدعاء أو نحوه، وهذا ما يمس العقيدة الإسلامية عندما يعني بأن علم الله تعالى ناقص، وهذا ما يستلزم نفيه عن الصادق، وأما إذا كان بمعنى أن يقع للخلق ما لم يحتسبوا فهذا لا يمس العقيدة.

وأما القول بالرجعة: فالإمامية الإثنا عشرية لها قولان: أن الإمام الثاني عشر سيظهر ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت ظلماً، وأن ناساً من أهل الظلم سيظهرون ليقتص منهم أهل العدل. والقول الأول ثابت النسبة إليهم، وأن الإمام المغيب محمد بن الحسن العسكري الذي ولد عام ٢٥٥هـ قد مات أبوه وعمره سنتان واختفى عام ٢٦٥هـ، وقال بهذه الفكرة أكثر الشيعة من الكيسانية إلى بعض الزيدية إلى الإسماعيلية، وقال بها بعض السنيين من ظهور المهدي في آخر الزمان، وإن كانت ليست عقيدة قطعية لدى السنيين، ولكنها عقيدة قطعية لدى الشيعة، ويسند القول بها إلى الإمام الصادق. وأما القول الآخر برجعة ناس من أهل العدل وآخرين من أهل الظلم فليس متفقاً عليه، فمن الإمامية من يعتقد به ومنهم من لا يعتقد به. ويرجح أن الصادق من الفريق الذي لا يقول بهذه الرجعة.

وأما فكرة التقية: وهي أن يخفي الشخص ما يعتقد دفعاً للأذى، فإنه لشدة تعرض آل البيت للأذى في العهد الأموي فقد أخذوا بها، ونسبوها إلى الإمام علي كرم الله وجهه، وقالوا بأنه أمرهم باستعمالها، وأنه هو نفسه قد استعملها طيلة خلافة من قبله. وهذا القول مردود لأنه، رضي الله عنه، كان يناصر الخلفاء الراشدين الثلاثة وينصح لهم وكان له من الأنصار،

وخاصة في عهد عثمان، رضي الله عنه، الكثير، وأنه أرسل الحسين ليدافع عن عثمان ويرد من يحاصرونه. كما رووا عبارات نسبوها للإمام الصادق: «التقية ديني ودين آبائي، ولا دين لمن لا تقية له، وأن المذيع لأمرنا كالجاحد به». وكل ما روي منسوباً بهذه الشأن للإمام الصادق يؤكد أنه أخذ بالتقية ودعا إليها دون أن يرضى بالانحراف والفساد الذي كثر في العهد الأموي ولا سيما في آخره، وأن شدة الظلم الذي كان يقع بكل من ينطق بالتشيع كان مبرراً للأخذ بالتقية، ولكن منذ أن زال ذلك فقد أصبحت غير واردة، وأصبح الجهر بالعلم والحق شائعاً ولو كان بقدر من مكان إلى آخر بسبب تفاوت مدى الاضطهاد.

آراؤه في العلوم الطبيعية والكونية:

فقد تكلم في الطب وعلوم الطبيعة، وما رسائل تلميذه جابر بن حيان إلا دليل على ذلك، فقد ورد فيها أنه كان يدعو إلى التسهيل والتوضيح ومنع الرموز، حتى يصل قارئها إلى نتيجة مفادها أن هذه الرسائل من تأليف جابر، وأن الإمام الصادق كان على اطلاع بها وإقرار بما اشتملت عليه وتوجيه لكاتبها، وأنه كان بذلك على إلمام بالعلوم الكونية والطبيعية، وأن جابراً كان يقتبس هذه العلوم من الترجمة التي كانت تجري لعلوم اليونان والهند وغيرها في ذلك الوقت، وأن نسبة هذه الرسائل لجابر، التي يرجح صحتها، كان يحرص معها أن يستلهم من الإمام الصادق توجيهه وهو يعتقد قدسيته.

السيرة الفقهية والأصولية :

الفقه في عصر الإمام الصادق رضي الله عنه :

كان الإمام الصادق رضي الله عنه عالماً، بل أعلم الناس باختلاف الفقهاء، إذ علم الفقه العراقي، وفقه المدينة، وفقه آل البيت، فتغذى عقله من ذلك كله، لأن آل البيت كانوا قد أحاطوا بفقه المدينة والآثار النبوية برواية مختلف المصادر من الصحابة والتابعين، وكان محمد الباقر كأبيه علي زين العابدين رضي الله عنهما يروي عن الصحابة والتابعين، مما يؤكد بعد آل البيت عن التعصب لهذا الصحابي دون ذاك، وهم قمة النزاهة والإخلاص لهذا الدين وكتابه ورسوله، رضي الله عنهم وأرضاهم أجمعين.

هذا وقد توفي والد الإمام جعفر وهو في الرابعة والثلاثين من عمره، كما توفي أبو أمه القاسم بن محمد وهو في الثامنة والعشرين، فأخذ عنهما وهو مقيم في المدينة لا يغادرها بحيث لم يذهب للعراق إلا لماما. فالمدينة كانت موطن الصحابة طيلة عهود الخلفاء الراشدين الثلاثة الأول وبالذات إلى منتصف عهد عثمان، ثم بعد تفرقهم في عهدي ذي النورين والإمام علي عادوا إليها في العهد الأموي مع الكثير من التابعين، وذلك ليبتعدوا عن ذوي السلطان، ويتجنبوا الفتن، ويعكفوا على الدراسات الفقهية، حتى بلغت ذروتها في عهود الباقر والصادق وزيد، عليهم رضوان الله أجمعين، في العلم والإفتاء.

واستمر الحال كذلك حتى أمر الحاكم الأموي العادل عمر بن عبد العزيز، رضي الله عنه، بتفريق علمائها في الأمصار ليعلّموا الناس ويرشدوهم، كما أمر بتدوين السنة المشهورة في المدينة. والملاحظ أنه عندما نقل ابن القيم عن ابن جرير حصر العلم في أربعة هم: زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر في المدينة، وعبد الله بن عباس في مكة، وعبد الله بن مسعود في العراق، فإنه يجعل من الحق القول أن علم عبد الله بن عمر أكثره عن والده وليس عن زيد،

وأن قصر العلم على هؤلاء الأربعة فيه غمط لعلم بن الخطاب وفتاويه، وعلم علي بن أبي طالب وفقهه وفتاويه، وإن كان اختفاء أكثر آثار علي بن أبي طالب وعدم شهرتها بين المسلمين عائد إلى أسباب سياسية لا علمية، وأن من الواجب القول أنه لا يمكن لآل البيت الصادقين الموثوقين من الحسين وزين العابدين والباقر والصادق وزيد أن يتزيدوا على الإمام علي كرم الله وجهه، فهم الذين حملوا ثروته الفقهية أكثر من غيرهم ودون أن يُجفوا ما لدى غيره من الصحابة والتابعين، والذين اشتهر من بينهم الفقهاء السبعة، الذين يصورون فقه المدينة أعظم تصوير، وهم: سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد، وخارجة بن زيد، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وسليمان بن يسار، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، وإن كان علم المدينة لم ينحصر فيهم، كما أن منهم من كان يقيم في العراق. فهناك أبو الزناد عبد الله بن ذكوان، أستاذ الإمام مالك، وهناك ربيعة الرأي ويحيى بن سعيد وابن شهاب الزهري.

لقد عايش الإمام الصادق كل هؤلاء صغيراً، وأكثرهم وهو شاب. فسعيد بن المسيب ولد في خلافة عمر وتوفي عام ٩٣هـ، أي في عهد عبد الملك وكان عمر الصادق عندئذ ثلاثة عشر عاما، ولم يكن من الموالين لبني أمية ولكنه كان لا يحرض عليهم، وقد انصرف للفقه تماماً، فتمكن من فقه عمر وآرائه. وأما عروة بن الزبير، شقيق عبد الله وابن أخت السيدة عائشة وحفيد الصديق كالقاسم، فقد ولد في خلافة عثمان وتوفي عام ٩٤هـ، وكان منصرفا للفقه والحديث، ولم يشارك في أي من الفتن التي مرت به كلها، فكان أغزر الفقهاء حديثاً، ومات والصادق عمره أربعة عشر عاماً. وأما أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث فتوفي هو أيضاً عام ٩٤هـ كعروة وزين العابدين، وكان ناسكاً عابداً حتى سمي راهب قريش، وكان فقيهاً محدثاً، ولكن لم تكن له جرأة ابن المسيب. وأما القاسم بن محمد فهو ابن أخ أم المؤمنين عائشة، وتوفي عام ١٠٨هـ وكان فيه همة وكياسة حتى قال عنه عمر بن عبد العزيز: «لو كان لي من الأمر شيء لاستخلفت أعيمش بني تميم» يعني القاسم بن محمد. وأما عبيد الله فقد توفي عام ٩٩هـ وكان فقيهاً محدثاً بالإضافة لكونه شاعراً، وتتلمذ عليه عمر بن عبد العزيز. وأما سليمان بن يسار فكان مولى للسيدة ميمونة بنت الحارث، زوج النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم وكاتبها وحرر نفسه، وكان مشرفاً على سوق المدينة في ولاية عمر بن عبد العزيز، وتوفي عام ١٠٠هـ. وأما خارجة بن زيد فأظهر الفقهاء في علم الفرائض أي علم توزيع المواريث الذي ورثه عن أبيه كما كان عالماً فقيهاً يرجع إليه الناس، وقد توفي عام ١٠٠هـ أيضاً.

والملاحظ أن ثلاثة من هؤلاء السبعة، وهم عروة والقاسم وسليمان، كانوا متصلين بأمهات المؤمنين فكانت تربط اثنين منهم قرابة مع الإمام الصادق، فكانوا وثيقي الصلة بآل البيت. كما أن هؤلاء الفقهاء لم يكونوا فقهاء أثر فقط بل منهم علماء فقه ورواة آثار، مما يفرض أن الإمام الصادق قد أخذ عن بعضهم واطلع على آرائهم بدليل أنه كان على علم تام بفقه الحجاز والعراق، وأن بعضهم كان من ذوي القرابة القريبة به، وأن أكثر دروس هؤلاء كانت تلقى في مسجد الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام، وأن جده زين العابدين كان يتخطى الناس ليغشى هذه المجالس العلمية، مما يفرض أن ذلك فعله حفيده الصادق من بعده.

الرأي والحديث في عصر الإمام الصادق:

لما كانت الحوادث لا تتناهى والنصوص تتناهى فلابد من الاجتهاد في الاستنباط أو البناء على النصوص، وهذا ما كان يفعله الصحابة في عهد الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام، وقد أقرهم على ذلك، وهذا ما فعلوه من بعدهم، ولكن منهم من أكثر من الرأي، أي الاستنباط والبناء على النصوص إذا لم يعلموا نصاً من كتاب أو سنة. وأشهر من فعل ذلك منهم كانوا عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وزيد بن ثابت وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس، رضي الله عنهم أجمعين. ومنهم من توقف عن إعطاء الرأي إذا لم يكن لديه نص، وكان أبرز هؤلاء عبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهم أجمعين. وانقسم التابعون أيضاً إلى مكثر من الرواية للحديث مع التدقيق الشديد لظهور المبتدعة، وإلى متوقف لشدة الخوف من تلك الفتن والكذب على الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام.

واتسعت شقة الخلاف بين الفريقين في عهد تابعي التابعين، فاشتهرت المدينة بفقه الأثر أو النصوص، واشتهر العراق بفقه الرأي أو الاستنباط، وهذا هو الغالب في كل منهما ولكن دون نفي وجود الأمرين في الإقليم الواحد، وذلك واضح من وجود الفقهاء السبعة، ممثلي الفقه المدني، وإن كان كبيرهم، ابن المسيب، قد لقب بالجريء، لكثرة إفتائه بالرأي والاستنباط. وبالإجمال لم يكن هناك خلاف بين فقهاء الأمصار إلا من حيث الشيوخ، وإلا فالكل مجمع على الكتاب والسنة فالبناء على نصوصهما ومراعاة مقاصدهما بعد اقتفاء آثار الصحابة. فالمدنيون كانت لديهم أقضية أبي بكر وعمر وعثمان، وفتاواهم، بالإضافة لفتاوى ابن عباس وزيد بن ثابت وأم المؤمنين عائشة وأحاديث أبي هريرة، والعراقيون كانت لديهم أحاديث ابن مسعود وفتاويه، وأقضية أبي موسى الأشعري، وفتاوى على كرم الله وجهه وأقضية شريح.

وكانت ثروة المدنيين أكثر في الآثار من العراقيين، وكانت فتاوى التابعين بمنزلة كبيرة في المدينة بينما لم تكن كذلك في العراق. وهذا يؤكد وجود الرأي في المدينة بالتخريج على الآثار المروية بينما الرأي كان في العراق أكثر لقلة الآثار المروية بالنسبة للمدينة. وإذا اعتمد الرأي في العراق على القياس وعُرف أهل البلد، حيث النحل والأهواء والبدع، فقد اعتمد في المدينة على المصالح وعُرف أهلها، حيث تتوفر آثار الصحابة والتابعين.

والجدير بالملاحظة أن الإمام الصادق الذي عايش هذا الاختلاف كان على علم به بغض النظر عن قلة فقه علي رضي الله عنه في الفقه المدني بسبب حكمه في العراق، حيث برز منهاج المصلحة في المدينة بينما برز منهاج القياس في العراق. ولكن الفقه الجعفري لا يبنى على القياس، بحيث كان الإمامان الباقر والصادق يأخذان على أبي حنيفة كثرة البناء على القياس، بينما كانا هما يكثران البناء على المصلحة، كما هو الشأن في المدينة، وهذا كله يجزم أن علم الإمام الصادق رضي الله عنه كان كسبيا وليس إلهامياً لا اجتهاد فيه كما يقول بعضهم.

وخلاصة حال عصر الإمام أنه كان عصر جدل ونظر وبحث ودرس وبدء تدوين العلوم وبدء دراسة الكون والفلسفة والاتصال الفكري بغير المسلمين حتى اختلطت أفكار الإسلام النقية بالفلسفة الهندية وتصوفها واليونانية ومنطقها والفارسية ونظم توارثها وقدسية الأشخاص فيها، مما ظهر كله في السياسة والنحل الاعتقادية، سواء ممن تعصبوا لآل البيت، عليهم وعلى الرسول الصلاة والسلام، وقالوا بالحلول، وتصدى لهم الإمام الصادق يصحح

أفكارهم. كما ظهرت علوم الكون في أحد تلاميذ الإمام، ألا وهو جابر بن حيان، كما ظهرت الفرق المتأثرة بالفلسفة وعلوم الكلام، فكانت الجهمية والقدرية والمعتزلة، كما ظهرت مناهج الفقه بمعالم ظاهرة ورجال بارزين، فكان في عصر الإمام الصادق زحمة من العلوم التي تجاوب معها أخذا وعطاء فكانت له حصيلته الفكرية الرائعة، وكانت له آراؤه حول كل ما كان يجري في عصره.

فقه الإمام الصادق:

كان الإمام الصادق على علم بفقه أهل العراق وأهل الحجاز، بالإضافة لعلم الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم بحيث روى عنه المحدثون والفقهاء الذين عاصروه من سفيان بن عيينة وسفيان الثوري، كما روى عن أبى حنيفة ومالك ويحيى بن سعيد الأنصاري وغيرهم، ولا سيما أصحاب السنن وبخاصة مسلم. وإذا كان الإمام البخاري لا يأخذ عنه فليس للشك في صدقه وإنما للشك في السند المتصل به بعد أن كثر الكذب عليه وعلى أبيه رضوان الله عليهم أجمعين. وقد كان الإمام الصادق يروي عن التابعين ويأخذ فقه المدينة من أهلها، وكان يأخذ بفتوى الصحابي متفقاً في ذلك مع الأئمة الأربعة وفقهاء الأمصار، مما يؤكد التقاء فقهه في جملته مع فقه السنة.

وللتعرف على فقه الإمام من الشيعة الإثنا عشرية نجد أن آراء الإمام أحاديث لأن أقوال الأئمة عندهم سنة متبعة وليست استنباطا، ولكنها في نظر علماء السنة وفقهاء غير الشيعة ليست حجة في ذاتها، كما أن دراسة السند لما يروى عن الصادق تبين أن أقدم المؤلفين الذين جمعوا أحاديث الصادق وأفعاله وأقواله هو الكليني في كتابه الكافي، والكليني هذا توفي عام ٣٢٩هـ، أي بعد الصادق بـ ١٨١ سنة مما يؤكد انقطاع السند إلا إذا كانت ليست من طريق التلاميذ وإنما من المدونات، كشأن المجموعتين اللتين أسندتا إلى الإمام زيد رضي الله عنه. فالفترة ما بين الكليني ومن بعده من الرواة وبين الإمام الصادق تشكل فجوة قد تقطع السند وتمنع الاتصال، الأمر الذي يوجب التدقيق في ذلك على مهل وروية، وبمنتهى الموضوعية والتجرد، وبعيداً عن كل تجريح أو مساس في العقائد.

كتب الحديث والفقه عند الإمامية:

هي كتب فقه ورواية معاً، والكتب التي تعتبر أصول المذهب في الفقه الجعفري أربعة هي: (الكافي) لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، المتوفى عام ٣٢٩هـ، وكتاب (من لا يحضره الفقيه) لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين القمي، الملقب بالصدوق، والمتوفى عام ٣٨١هـ، وكتابا (التهذيب) و(الاستبصار) لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، المتوفى عام ٤٦٠هـ. وهناك روايات أخرى عن الإمام الصادق غير هذه الكتب الأربعة، إذ يقول الإمامية أن الرواة عن الصادق بلغوا نحو أربعة آلاف راو أو أكثر. وهذه الكتب تعتبر أصول المذهب، كما تعد كتب ظاهر الرواية للإمام محمد بن الحسن الشيباني أصول المذهب الحنفي. وقد جمع العلماء هذه الكتب ودرسوها، ومنهم من زاد عليها ما روي بطريق غيرها ومنها: تفصيل وسائل الشيعة، ومستدرك الوسائل، وبحار الأنوار، ومستدرك البحار، وكلها متأخرة، إذ ألف أقدمها في القرن الحادي عشر الهجري، وآخرها في آخر القرن الثالث عشر وأول الرابع عشر الهجري، مما يؤكد وجود فترة طويلة بينها وبين الإمام الصادق، فمن أين جاءت هذه الزيادات؟ هل جاءت من مدونات أو روايات غير مدونة؟ وهذا الفرض الثاني مستحيل

التصديق، فلابد إذن من ذكر المدونات التي أخذت منها تلك الروايات. وهذا ما تنبه إليه علماء الإمامية مؤخراً، حتى قال العلامة المظفري: إن في بحار الأنوار الغث والسمين، كشأن كل المؤلفات الكبيرة وخاصة التي تعتمد على النقل والبحث، وكما قال الشيخ محمد جواد مغنية من ضرورة التمحيص والتدقيق..

منهاج الإمام الصادق وأصوله:

يرى بعض علماء الإمامية أن جميع علوم الإمام الصادق وغيره من الأئمة إلهامية ولا اجتهاد فيها ولا كسب، ولذلك لا مجال للخطأ فيها، ولكن غيرهم يراها كسبية، وهذا ما يلتقي مع علماء السنة الذين يرون أن الإمام الصادق وغيره من أئمة الشيعة مجتهدون ومعرضون للخطأ والصواب كغيرهم من المجتهدين، الأمر الذي يفرض أن يكون له منهاج وإن لم يدونه لعدم وجود التدوين في عصره.

وبالرغم من أن بعض الإمامية يرون علوم الأئمة إلهامية إلا أنهم يقولون إن أول من ضبط أصول الاستنباط هو الإمام الباقر، وجاء من بعده ابنه الإمام الصادق فأملاه كما أملاه والده ودون إختلاف عنه. وهذا يؤكد أن لكل من الإمامين منهاجا يلاحظه في استنباطه وإن لم يصنفه بكتاب، وكان مجرد إملاء غير مرتب، وهذا يؤكد من ناحية أخرى أنهما لم يسبقا الإمام الشافعي في التصنيف. وأما ما ذكر من كتاب (الألفاظ) لهشام بن الحكم، وكتاب (اختلاف الحديث) ليونس بن عبد الرحمن فإنها لم تكن شاملة لأصول الفقه حتى يعتبر أسبق من الشافعي في تدوين الأصول كلها.

وبالرغم من أن الإمام الصادق لم يدون منهاج استنباطه إلا أنه قد أثر عنه بشأن الاستنباط ما يشير إلى أن القرآن الكريم هو أصل جميع الأحكام الشرعية، وأن كل ما في الأحاديث يرجع إليه، وأن علم القرآن يحتاج لدرس عميق، وأن القرآن مقدم على السنة فيحكم عليها وهي تفسره وتوضحه، وأن في القرآن ناسخاً ومنسوخاً كما أن في السنة ذلك أيضاً، هذا بالإضافة إلى أن في القرآن محكماً ومتشابهاً.

وهذه الأقوال تؤكد منهاج الصادق الذي التزمه في استنباطه وليست هي مجرد تعليم للآخرين في كيفية الاستنباط، كما يقول بعض الإمامية. والجدير بالذكر أن لعلماء الأصول في فقه السنة طريقتين:

إحداهما – الحنفية، وهي التعرف على الأصول من الفروع، والثانية – الشافعية، وهي وضع القواعد في ذاتها من غير تقيد بمذهب معين. وسميت هذه الثانية بطريقة المتكلمين أيضاً لأن علماء الكلام اتبعوها. وقد سار علماء الإمامية مع كتاب الأصول من فقهاء السنة والتقوا مع المتكلمين ممن كتبوا في الأصول واتفقوا معهم في كثير من القواعد العامة.

تاريخ أصول الفقه لدى الإمامية:

لقد كتب بذلك هشام بن الحكم في كتاب (الألفاظ)، وهو من علماء الكلام، الملتزم بمنهاج المتكلمين، ويونس بن عبد الله في كتاب (إختلاف الحديث)، وهو أيضاً من علماء الكلام. وكان هذان العالمان من علماء النصف الثاني من القرن الثاني الهجري الذين عاصروا أصحاب أبي حنيفة، مما يحتمل أن أصول هذا المذهب قد اتخذت المنهاج العام في الجملة لا في

التفصيل بوضع قواعد عامة من مباحث الألفاظ، ومن قواعد التعديل والتجريح في الرواية، إذ هم يختلفون في نظرهم للرواة عن السنيين لأنهم يترددون في قبول رواية غير الشيعي، وبالمناسبة فإن هذا ما يقع فيه السنيون إذ يترددون في قبول رواية غير السني، وهذا لا يجوز من الطرفين لأنه اتجاه طائفي لا مذهبي ولا علمي، ولأن الواجب التزام الحق والحقيقة أينما وجدتا..

ولكن في الجملة يمكن القول بأن الإمامية يتفقون مع الشافعيين في منهاجهم في أصول الفقه إلى حد كبير. فأول من كتب منهم في الأصول كان مجرد بحوث لا تصنيفاً كاملاً جامعاً. ثم جاء من كتب في أبواب الأصول كلها أحياناً، وفي أجزاء منها أحياناً أخرى، ومنهم أبو سهل النوبختي، وكان من شيوخ المتكلمين، والتقى مع الإمام الحسن العسكري، آخر الأئمة الظاهرين عندهم، والحسن بن موسى النوبختي أيضاً، والفقيه المشهور محمد بن الجنيد الذي كان يقارن بين فقه الإمامية وفقه الجمهور أو السنة، وأبو منصور النيسابوري، وهو من علماء العقائد والتفسير في القرن الثالث الهجري.

ومع حلول القرن الرابع الهجري ومجيء المحققين نلاحظ أن أكثر من كتبوا في القرن الثالث في الأصول كانوا من المتكلمين، مما جعلهم يلتقون في نفس الاتجاه مع أكثر فقهاء الجمهور، وأنه قد وجد بجانب هذه الكثرة من المتكلمين من عني بتحرير الأدلة على طريقة الإمامية وترجيحهم كابن الجنيد، فكانوا أقرب إلى منهاج المتكلمين مع التأثر بالمذهب الإمامي إذ قالوا بوجوب اتباع أقوال الإمام أو أنها تفسير للشريعة لا خطأ فيه، وأنهم كغيرهم من الفقهاء الذين حفل بهم القرن الثالث هاجموا القياس وعارضوه كما فعل داود الظاهري الذي كان معاصراً لهم ومن سنهم. فأئمة الإمامية واجبوا الإتباع في أقوالهم كأنها سنة، فلا مجال للقياس معها مع أن الأئمة الأربعة في الفقه السني قد أخذوا به كأصل من أصولهم.

ويعود نمو الفقه الإمامي في القرن الرابع الهجري لسببين: لغياب الإمام عندهم، مما يستلزم العناية بضوابط الاستنباط ليكونوا على بينة، ولأن باب الاجتهاد مفتوح عند أكثرهم إن لم نقل كلهم، فيستنبطون من غير قياس، الأمر الذي ألزمهم أيضاً بالعناية بقواعد الاستنباط. وهكذا وجدت أعداد كبيرة من العلماء في العصور التالية كتبوا في الفقه وفروعه وأصوله، وأشهر من كتب في ذاك القرن هو الشريف المرتضى، صاحب (الذريعة في علم أصول الشريعة)، وهو أول كتاب كامل في الأصول لدى الإمامية حتى اعتبره السيد حسن الصدر المرجع في هذا العلم، وتوفي عام ٤٤٣ هـ. ولكن في القرن الخامس كان على رأس علمائهم الإمام أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، المتوفى عام ٤٦٠ هـ، وهو تلميذ المرتضى، وله كتب كثيرة في الأصول والفقه، وقد عاصره محمد بن علي الحمصي الرازي، وله كتاب في الأصول.

<u>أصول الفقه الجعفري:</u>

لم يشك أهل السنة قط في روايات الصادق وإنما في طريق الوصول إليها. وبالرجوع لكتبهم نجدهم يعتمدون على الكتاب والسنة وعلى الإجماع والعقل، ولكنهم يرفضون القياس وإلى حد بعيد لا يعتبرون الأحاديث المروية من غير طريق أهل البيت، ويرون أن الاجتهاد لم يقفل، وهذا بخلاف الجمهور. وعليه فإنهم يعتمدون على العقل حيث لا نص، وينفون القياس.

ومنهم الإخباريون: وهم الذين يقفون عند أخبار الكتب الأربعة المعروفة لديهم، ويرونها قطعية السند، فلا يبحث عن سندها. كما لا تقسم الأحاديث إلى أقسامها المعروفة، فكلها صحيحة، وإن كان هناك من يرى تقسيمها إلى أربعة أنواع ثلاثة منها كأهل السنة وهي الصحيح والحسن والضعيف، وكل رواتها من الشيعة، والرابع منها هو الموثق لوجود راوٍ من غير الشيعة ولو كان موثوقاً. ولا حاجة عندهم لأصول أخرى غير القرآن والأخبار.

ومنهم الأصوليون: وهم الذين اتجهوا إلى الأصول، ووضح منهاجهم السيد آل كاشف الغطاء، كما يشير محمد جواد مغنية إلى منهاجهم، وأن كتبهم الأربعة تشبه الصحاح عند أهل السنة، ولكن لا يعول عليها إلا بعد نقدها وفحصها دلالة وسنداً، وأن فيها أحاديث من مختلف المراتب المعروفة من صحيح وحسن وموثق ومرسل وغير ذلك.

وهكذا نجد الإخباريين يأخذون الكتب الأربعة موضع تسليم دون تمحيص، ولكن الأصوليين يرون ضرورة تمحيص أخبارها لأخذ القوي ورد الضعيف. كما نجد الإخباريين لا اجتهاد عندهم بل هم مقلدون للأئمة دون عرض الأخبار على كتاب الله، بينما أكثر الإثني عشرية يرون الاجتهاد مستمراً، وأن الأخبار ليست كافية ولابد من موازنة الأخبار بالكتاب والصحيح من الأخبار. وقد سادت النزعة الإخبارية طيلة عهود الأئمة وإن وجد علماء في الكلام كتبوا في مناهج الاستنباط، ولكن يرجح أن الاتجاه إلى الأصول والاستنباط بالاجتهاد عندهم لم يكن قبل النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، علماً بأن الأمر قد استقر الآن بينهم على المنهاج الأصولي مع رد القياس واستمرار فتح باب الاجتهاد وذلك بالعقل الذي يتجه دائماً كما يرون إلى المصلحة بطلب الأمر الصالح ومنع الأمر الضار.

ومما لاشك فيه أن الإمام الصادق قد نهى عن التقليد في أخذ الأحكام لأن هذه هي روح العصر في زمانه، حتى أن الأئمة الأربعة قد نهوا عن ذلك.

وأما نفي القياس فقد اشتهر عند الإمامين الباقر والصادق، كما تقول الإمامية، ولكن بتتبع ما ثبت عن الإمام الصادق من أخبار يؤكد أنه كان يأخذ بالقياس عندما كان يأخذ بالمصلحة في كثير من الأعمال، فقد أفتى بتضمين الصناع، وقال: «لا يصلح الناس إلا ذاك»، لأن الصادق يأخذ بحكم العقل الذي يتلاقى مع المصلحة تماماً.

وخلاصة القول بالأصول لدى الإمامية أن الصادق قد أقر القرآن والسنة، ومنها أقوال الأئمة، كما أقر الإجماع والعقل. ولنقف مع هذه الأصول فيما يلي:

١ ـ القرآن الكريم:

من مجموع النصوص المروية عن الإمام الصادق نتبين أن الحديث يقبل ما لم يكن معارضاً للقرآن والسنة المعروفة، فإذا تعارض حديثان يرجح منهما ما يكون له شاهد من القرآن أو السنة. فالقرآن أصل لكل شيء والسنة مبينة له، والقرآن هو المرجع الأول والسنة الثاني، بحيث يقبل كل ما رواه الثقات من السنة، وإن كان القرآن قد اشتمل على بيان كل شيء يتعلق بالشريعة.

فالإمام الصادق كان يروي السنن عن النبي عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام ويعلن قبولها، ثم يدرب أصحابه على تعرف أصلها من القرآن الكريم.

وأما فهم القرآن فيرى الإمام الصادق أنه يحتاج لأمور ثلاثة هي:

١ـ علم الناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني، وأسباب النزول.

٢ـ معرفة العام والخاص، ومعاني الأحكام ومراتبها وغاياتها.

٣ـ معرفة أسلوب البيان العربي، من مؤكد وغير مؤكد، ومجمل ومفصل، ومستثنى وغير مستثنى.

والمهم أنه لا يقول بضرورة هذه الأمور الثلاثة لفهم القرآن إلا لمن كان فقيهاً مجتهداً.

ولكن الإمامية ترى أن علم القرآن كله لم يؤت إلا للأئمة، وهم الأوصياء، وكل منهم في عصره المرجع في بيانه. فعلم القرآن ابتداء عند علي رضي الله عنه، وعند الأوصياء الأحد عشر من بعده. والقرآن له ظاهر وباطن، والباطن مختص بالأوصياء فقط. وهذه المرتبة قائمة على فكرة العلم الإلهامي للأئمة بدءاً بعلي كرم الله وجهه، وليس على العلم الكسبي كما قال بعض علمائهم، مع أن علياً رضي الله عنه عندما سئل عن علم أوتيه غير ما تلقاه الناس قال: لا إلا فهما أوتيته، وإلا ما في هذه الصحيفة، وهي التي كان يحفظها في جراب سيفه، وتشتمل على الديات التي ذكرها النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

والإمام الغزالي يقول كالإمامية أن للقرآن أسراراً لا يدركها إلا الراسخون في العلوم العربية والفقهية والكونية والإنسانية، وهو في هذا القول يلتقي بنزعته الصوفية مع الإمامية في أن للقرآن ظاهراً وباطناً، ولكنه يفترق عنهم لأنه يرى الظاهر طريقاً للباطن، فالعلم لذلك كله كسبي، وأنه يجعل الوصول إلى الباطن من الباب المفتوح الظاهر، وأنه لا يجعل لأحد من العباد الحق في القول بأن هذا مراد الله سبحانه وتعالى، وأن القرآن يبقى مشتملاً على حقائق كونية ونفسية واجتماعية وطبية تدل على مدى الإعجاز الذي يتكشف مع الزمان لأنه حجة الله القائمة إلى يوم القيامة.

ويرى أكثر علماء السنة أن تفسير القرآن والفهم فيه بالرأي جائز بل واجب إذا لم يكن هناك أثر صحيح، أما الإمامية الإثنا عشرية فلا يرون جواز ذلك إلا لمن تشبع بعلم الأوصياء، وهم يستدلون على ذلك بأحاديث نسبت للرسول عليه وآله السلام وبأقوال نسبت إلى أئمتهم منها: من فسر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ. ولكنهم لا يمنعون الرأي في فهم القرآن جملة ما دام يتفق مع أقوال الأوصياء، فكل من أشرب قلبه حب الأئمة والإقتداء بهم فله أن يجتهد ويفكر في فهم القرآن وفي ما يقوله الأئمة. وعليه فإن الإمام الصادق يرى أن القرآن يجوز تفسيره بالرأي من كل عالم بالقرآن وأساليبه وأسباب نزوله وتاريخ النزول والناسخ والمنسوخ، وبشرط أن الهوى لم يغلبه على تفكيره، وأنه لم يطلب القرآن ليؤيد بدعته أو رأيه السابق.

وأما القول أن في القرآن نقصاً أو تبديلاً فهذا مردود بنص القرآن {لا تبديل لكلمات الله} و{إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون} و{لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه}. وقد تواتر حفظه عن النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم، ومن مئات جاءوا من بعده، ومن ألوف جاءت من بعدهم، ولا يقول بغير ذلك إلا طاعن في كتاب الله ومصدر دينه وشريعته، مما يفرض القول بأن كل ما ورد في كتب الإمامية بشأن ذلك يبرأ منه الإمام الصادق، هو وأهل

بيته الأطهار. وكان على رأس من لم يرد ذلك أبو جعفر الكليني، الذي يعتبر الراوي الأول لأخبار الأئمة عند الإمامية، والذي يروي عن الصادق بأن القرآن لم يجمع كله إلا من قبل الأئمة فقط، وأن الصادق رضي الله عنه قال بأن القرآن الذي جمعه الإمام علي كرم الله وجهه وأعاذه من الافتراء عليه، يعادل ثلاث مرات مثل القرآن الحالي، وأن الله أرسل جبريل على فاطمة يعزيها بوفاة أبيها، وكان علي يستمع ويكتب لما يقول، فجاء بذلك مصحف قدر القرآن ثلاث مرات وليس فيه شيء من حلال أو حرام ولكن فيه علم ما يكون، وفي ذلك إشارة إلى الجفر الذي سبقت الإشارة إليه والافتراء في إضافته لآل البيت، مع أن مصحف فاطمة كما يسمونه لا علاقة له بالقرآن فهو خال كما يؤكدون من الحلال والحرام. ثم يورد الكثير من الآيات التي يزعم أنه قد لحقها تحريف، وما هو في الحقيقة بتحريف ولكنه، كما يقول محمد أبو زهرة، محاولة لتعديل الآيات لتتطابق مع الأهواء والتفسيرات الخاصة.

وبالرغم من أن هذا الراوي يعتبر من ثقات الرواة في نظر الكثير من الإمامية إلا أن هناك الآن بل قبل الآن بكثير من علمائهم من أخذوا يتخلصون من ربقة التعصب الطائفي ويسعون لأن تكون آراؤهم مذهبية لا طائفية، وهذا ما ترحب به قلوب أمة الإيمان والإسلام كلها لتعود أمة واحدة. فنجد أنه بعد الإشارة إلى التعديلات والتحريفات السابقة قد ورد في تفسير الصافي أن الشيخ أبو علي الطوسي رفض هذا القول بالزيادة أو النقصان في القرآن، وقال: «والصحيح من مذهب أصحابنا خلافه، وهو الذي نصره المرتضى..» ويقول بأن المرتضى قد أكد وجزم بأن العناية التي جمع بها القرآن لا تدانيها عناية، وأن الضبط الذي ناله لا يساويه ضبط، وأن القرآن كان مجموعاً في عهد الرسول عليه وآله السلام على ما هو عليه الآن، وكان يدرس، ويحفظ، ويعرض على النبي عليه وآله السلام ويتلى عليه، وأن جماعة من الصحابة منهم عبد الله بن مسعود، وأبيّ بن كعب، وغيرهما قد ختموا القرآن على النبي عليه وآله السلام عدة ختمات. وينهي كلامه بالقول عن القرآن: «وكل ذلك يدل بأدنى تأمل على أنه كان مجموعا مرتبا غير مبتور، وأن كل من خالف ذلك من الإمامية والحشوية لا يعتد بخلافهم».

ويمكن ملاحظة أن تشبيه الشريف المرتضى القرآن بكتاب سيبويه الذي نال الجمع والحفظ الكبيرين هو تشبيه غير صحيح، لأن ما ناله القرآن من ذلك لا يدانيه لا كتاب سيبويه ولا غيره. كما يلاحظ أن من قال من الإمامية ومثلهم حشوية العامة لا علمائهم بنقص القرآن لا يعتد بهم في الرأي عند عامة العلماء، وأن الشريف المرتضى رضي الله عنه وأمثاله من أهل النظر الصادق من الإثني عشرية قد اعتبروا القول بنقص القرآن أو زيادته أو تغييره هو من باب التشكيك في معجزة النبي عليه وآله السلام، وأنه من إنكار ما علم من الدين بالضرورة، وأن من يقول ذلك يعتبر إيمانه فيه نظر، كيف لا وأنه ساق من الأدلة على تواتر القرآن بهذا الجمع والترتيب الكثير ومنها اشتراك آل البيت في ذلك الجمع وعلى رأسهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه وأرضاه، الذي اشترك في جمع المصحف مع أبي بن كعب وغيره من كبار الصحابة في عهد أبي بكر وعثمان رضي الله عنهم أجمعين. ومثل هذا التواتر للقرآن هو مما يليق أن ينسب للإمام الصادق رضي الله عنه، وأما ما أسنده الكليني إليه فهو كله مكذوب عليه. وقد كرر هذا القول الإمام الطوسي في كتاب التبيان، الذي يؤكد أنها أخبار آحاد تفيد ظنا ولا تقف أمام المقطوع المعلوم من الدين بالضرورة، وهو أن القرآن مروي بتواتر جماهير المسلمين.

وقد حاول بعض الإمامية التوفيق بين تلك الأخبار الكاذبة المردودة وبين سلامة القرآن من التحريف والتبديل وسلامة تواتره، فقالوا بإمكانية التفسير أو أن الأوصياء يكملون النقص، وهذا التوفيق مردود بلاشك لأنه يبقي الشك في أصل التنزيل، ولأنه يطعن في القرآن القائم، ولأن الروايات الصادقة عن الأئمة تؤكد أن القرآن ليس فيه تغيير قط، مما يوجب رد مثل هذا القول وعدم اللجوء للتأويل، ولأن القول بالحذف يجيز سقوط شيء من الأحكام التكليفية من تقييد مطلق أو تخصيص عام أو استثناء مثلاً، ولأن التشبيه بالسيوطي في الإتقان مردود، لأن السيوطي يتحدث عن النسخ، والنسخ من الله تعالى، وهذا لا يطعن في القرآن الكريم وإنما هو نوع من التسليم بالنسخ، وأما ما يرويه الكليني فإنه يقرر أن الحذف ليس بنسخ من الله وإنما بعمل من الصحابة، وهذا طعن في القرآن بينما النسخ ليس فيه أي طعن مطلقاً، وخاصة أنه محمول على ظاهر قوله تعالى {ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها، ألم تعلم أنّ الله على كل شيء قدير}. ثم أن السيوطي لم يورد رواية واحدة بهذا الشأن، بل إنه رد أقوالاً مختلفة ليس موضوعها النقص من الراوي بل وقوع النسخ، وهذا فرق كبير بينه وبين ذاك. ثم إن الذين افتروا هذه الفرية ونسبوها إلى الأئمة، ادعوا التغيير والتبديل في القرآن، وهذا لم يقله أحد من علماء السنة، ولم يرد عن أحد منهم، ناهيك عن علماء أجلاء من علماء الشيعة.

وأما العام والخاص في القرآن: فإن الفقهاء عامة على رأيين بالنسبة لدلالة العام، وفيما إذا كانت قطعية أو ظنية:

١- أن العام في القرآن ظني يخصصه خبر الآحاد، وهذا رأي الشافعية والحنابلة وأكثر المالكية.

٢- أن العام قطعي الدلالة قطعي الثبوت، فلا يخصص بخبر الآحاد، وإذا خصص بقطعي فدلالته على الباقي تكون ظنية، وهذا رأى الحنفية.

فهذان منهاجان لدى علماء السنة، وأما الإمامية فهم أيضاً مختلفون في الرأي كالسنيين، فالشريف المرتضى، وتلميذه الطوسي، يريان أن دلالة العام قطعية، فلا يخصص بخبر الآحاد، وأنه يفيد العلم، مما يفوق رأي الحنفية تقوية للعام، ويريان أن العام تستمر قطعيته ولا تخصص، وهذا أيضاً تقوية أكثر من الحنفية، وأن خبر الآحاد لا يخصص العام بذاته لأنه ظني ولكنه لو اقترن بما يقويه، كقول الإمام المعصوم، فإنه يخصص العام في القرآن. هذا هو رأي الإمامية الأول، وأما الثاني، فهو لجمال الدين الحلي، وفيه يرى أن دلالة عام القرآن ظنية، مما يجعله يخصص بخبر الآحاد وبالسنة المتواترة.

فأي الرأيين يمكن نسبته للإمام الصادق؟ إنه بالنظر لأن الإمام الطوسي أحد رواة الفقه الجعفري، وله كتابان: (التهذيب) و(الاستبصار) اللذان يعتبران من الدعائم الأربع للفقه الجعفري، فإن رأيه هو الأقرب إلى الإمام الصادق، ولا سيما أن الحلي من علماء الكلام، ويظهر أنه يتأثر بمنهاج أولئك من علماء السنة.

وأما علاقة القياس بالعام: فإن الجمهور يختلفون في ذلك أيضاً، فالشافعية والحنابلة يرون أن دلالة العام ظنية ويرون أن القياس يخصص العام حيث لا يكون هناك نص قط، ولكن حيث وجد نص فلا عبرة بالقياس، والمالكية وحدهم يرون أن العام قد يخصصه القياس، وهذا

مأخذ الشافعي على شيخه مالك، ولكن الإمامية نفوا القياس ولم يعتبروه أصلاً من أصول الاستنباط ولا حجة في الدين، وإن كان الأصوليون منهم قد قالوا بحكم العقل حيث لا نص، وأنه يجوز الأخذ بالقياس أحياناً عندما يبنى على علة منصوص عليها وليست مستنبطة لأن في ذلك تطبيقاً للنصوص وليس قياسا.

وأما تعارض العام مع الخاص: فالكل يرى أن دلالة الخاص قطعية وإن اختلفوا في دلالة العام، وإذا ورد نص عام وآخر خاص فلا تعارض بينهما بل الخاص يؤكد العام، كقوله تعالى {حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى}. وأما إذا تعارض حكم عام مع حكم خاص، كإيجاب حكم القطع للسارق والسارقة بشكل عام في الآية وعدم القطع في الحديث عند سرقة الثمر، أو إذا لم تبلغ السرقة ربع دينار، فبعض الفقهاء لا يرون التعارض في ذلك بل يحمل العام على الخاص، ولكن الحنفية لا يحملون العام على الخاص إلا بشروط ثلاثة هي:

١- أن يقترن العام مع الخاص اقترانا زمنياً بنزولهما في وقت واحد لأنهما لو تراخيا كان النسخ،

٢- وأن يكون الخاص بنص مستقل لا استثناء ولا غاية ولا غير ذلك مما يخرج اللفظ العام من معناه لسياق واحد،

٣- وأن يكون النص الخاص في قوة النص العام من تواتر أو قطعية إلا إذا خصص العام فيكون ظنياً ويخصص بأي ظني.

هذه هي خلاصة أقوال فقهاء الجمهور، فما هو رأي الإمامية؟ إنهم يرون أن الخاص إن جاء مع العام في الزمن كان مخصصاً له إن كان بقوته من حيث القطع أو الظن، وأما إذا جاء بعده، وقبل العمل به، فقد اختلفوا إلى رأيين:

١- أن يكون مخصصاً،

٢- أن يكون ناسخاً.

كما قال الإمام الطوسي، وهو الأوثق لرأي الإمام الصادق. وأما إن تقدم الخاص على العام فقد اتفق الطوسي والحلي على أن العام يكون محمولاً على الخاص، وهم بذلك يعارضون الحنفية الذين يقولون أن العام ينسخ الخاص لأنهما قطعيان ووردا على موضوع واحد بحكمين مختلفين. وأما إذا جهل التاريخ فيحمل العام على الخاص إعمالاً للنصين، لأن الإعمال أولى من الإهمال، ولأنه لا مسوغ لإهمال أحدهما. وأما ما يقرره الإمامية من أن للإمام أن يخصص النصوص العامة، وأن ذلك بيان للشريعة، وأنه قد ينسخ بذلك عام القرآن الكريم، فإن هذا قد يعطي الإمام بهذا المعنى صورة نبوية تجعله في مقام النبي وإن قالوا بأنه لا ينزل عليه الوحي، وهذا ليس من حق أحد إلا الله سبحانه وتعالى، أو المبين عنه سبحانه وهو الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

وأما بيان القرآن: فهو إما بيان مفصل، كأحكام المواريث، والسنة موضحة لهذا المفصل، وإما بيان مجمل لابد له من تفسير، كاللفظ المشترك مثلاً في «قروء» فهو يعني الطهر بين الحيضتين، كما قال الشافعية، أو الحيض نفسه، كما قال الإمامية والزيدية والحنفية وأكثر الفقهاء. وقد اتفق الإمامية مع الجمهور في أن في القرآن مجملاً، ولكنهم اختلفوا معهم في أمرين:

١- أن المبين ليس هو النبي فقط كما قال بعضهم بل الأئمة أيضاً يبينون بما أودعوا من علم،

٢- وأنهم لا يرون الإجمال، كفقهاء السنة في بعض الآيات، كتحليل وتحريم الأشياء، فإنه ليس بإجمال يحتاج إلى تفصيل، مثل قوله تعالى {حرمت عليكم الميتة والدم..} الآية، فإنها لا تحتاج لبيان، وأهل السنة يرون لزوم البيان للدم: هل هو مسفوح أو جامد، والتذكية ما هي، وكذلك مثل آية السرقة: فالإمامية لم يروا فيها إجمالاً، وأهل السنة رأوا الإجمال المحتاج للبيان، فنصاب السرقة ما هو، ومعنى السرقة ما هو. ومثل قوله عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام [رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه] فكلها أمور تحتاج لبيان. وأما وقت نزول البيان فيجوز تأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، وأن الإمام الموصى إليه بالإمامة على رأي بعضهم هو الذي يبين القرآن كما تبينه السنة، وإن كان الآخرون يرون أن بيانه جزء من السنة.

<u>٢- السنة:</u>

لقد نهج من جاء بعد الأئمة من الإثني عشرية في تعريف الأحكام نهجين اثنين:

أحدهما – الاقتصار على الأخبار الواردة دون تجاوز للسنة، ومنها أقوال الأئمة،

والثاني – أنه لابد من الاجتهاد والبناء على ما أثر عن الأئمة، ولا يتم الاجتهاد إلا من بعدهم.

وقد رأوا قواعد الاجتهاد في الأصول الأربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل، ورفضوا القياس، واعتبروا أي تكذيب للكتاب وللرسول كفر، وأما لأخبار الأئمة فهو فسق يفقد صاحبه الإيمان ولا يفقده الإسلام، ولذلك فأقوال الأئمة المعصومين عندهم من السنة، كما اعتبروا إنكار السنة المتواترة كفر، أما إنكار حجية أقوال الأئمة فهي فسق وليس بكفر. والسنة بمعناها الشامل لأقوال الأئمة عندهم منها المتواتر ومنها غير المتواتر.

أما السنة المتواترة: فهي حجة عندهم أيضاً، ولكن حتى تتحقق لابد من ثلاثة شروط:

١- أن يكثر الرواة بحيث لا يمكن اتفاقهم على الكذب،

٢- أن يثبت قطعاً أنه لم يجمعهم على الكذب جامع،

٣- أن لا يكون هناك أي لبس أو شبهة عما أخبرت به السنة.

والمتواتر عندهم قسمان: متواتر عن النبي عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام، ومتواتر عن الإمام المعصوم.

وهناك فرق بين المتواتر في نظرهم والمتواتر في نظر الجمهور: ففي نظر الجمهور يلزم اتصال السند بينما لدى الإمامية لا يشترط اتصال السند، ويعتبرون حديث الغدير مثلاه متواتراً مع أنه لدى أهل السنة غير متواتر لا في سنده ولا في دلالته لأن الموالاة فيه موالاة المحبة لا موالاة الإمامة التي تقول بها الإمامية.

أما العلم المستفاد من المتواتر فالإمامية كالجمهور يرونه العلم القطعي، ولكنهم اختلفوا من أي نوع هذا المتواتر: فمنهم من قال إنه ما يفيد العلم الضروري، كالمشاهد بالعيان، ومنهم من قال: إن المتواتر ما ثبت عن طريق الاستدلال، كالعلم بوحدانية الله، والرأي الثالث أنه ما لا يفيد القطع لا بالضرورة ولا بالاستدلال وإنما يفيد الطمأنينة بدرجة فوق أخبار الآحاد ودون العلم الضروري والعلم الاستدلالي، فبأيهم يأخذ الإمامية؟ إن القول الثالث مردود عند السنة والشيعة ولكن الإمامية يرون أن العلم بالتواتر علم نظري استدلالي، وبالرغم من ذلك فإنهم يقرون أن بعض الأخبار علمها ضروري كالعلم بالمحسوسات، كواقعة بدر، وصفين، وخبر غدير خم. وهكذا فعلم التواتر عندهم له مرتبتان:

١- الضروري الذي لا يحتاج إلى نظر واستدلال، كالعلم بالنبوة وبالبعثة النبوية وبالصلوات الخمس وكخبر غدير خم الذي لا يعتبر ضرورياً لا أصلاً ولا نتيجة عند الجمهور من أهل السنة،

٢- المتواترات الأقل شهرة من سابقتها، وهي تعتمد على السند المتصل بمن يروى عنه.

أما خبر الآحاد، وهو الذي يسميه الشافعي خبر الخاصة كما يسمي المتواتر خبر العامة، فقد انقسم العلماء فيه إلى قسمين: قسم يحتج به، وهم الجمهور، وقسم لا يحتج به، وهم قلة، وقد ناقشهم الشافعي في كتابه (الأم) وأقام عليهم الحجة. وخبر الواحد يؤخذ به على أنه ظني لا قطعي وذلك في التكليفات الشرعية العملية وليست الاعتقادية.

والحنفية قسمت أحاديث الآحاد إلى: مشهور لاستفاضة روايته في التابعين أو تابعي التابعين، والأقل شهرة. وقالوا بأن الأول يخصص القرآن ويقيد مطلقه، وإن قال بعضهم بأنه يفيد القطع لا الظن، وقال غيرهم بأنه يفيد الظن فقط، ولذلك فإنه لا يخصص ولا يقيد. وهناك بعض العلماء الذين قالوا بأن خبر الآحاد يفيد القطع في الأمر الذي يحتاج لدليل قطعي، وهذا ما نسب للنظام المعتزلي وإلى الطوسي الجعفري.

وأما الإمامية فرأوها حجة قطعية إذا كانت من رواية أحد الأئمة المعصومين الأوصياء عندهم، وأما إذا لم تكن كذلك فإنها مرفوضة، كما نسب إلى الشريف المرتضى، وذلك لأنها لا تفيد اليقين. ولكن الإمامية ترى في أكثرهم، أو كما يقول الطوسي، في إجماعهم، الأخذ بالآحاد سواء أفادت القطع بقرينة أو لم تكن تلك القرينة، ذلك أن الرجوع إلى الأئمة في عصرهم كان يوفر العلم القطعي في نظرهم، ولكن من بعد الأئمة قل المتواتر فكان لابد من الاعتماد على غير المتواتر، فأصبحت الحاجة لغيره شديدة. ولكن فريقاً آخر من علماء الإمامية يرون أن المتواتر قد استمر بعد الأئمة، فلا حاجة للآحاد وإنما يتجه للاجتهاد ثم الإجماع وذلك بتفحص الأمر المعروض ودراسته ثم الإجماع عليه، وهذا يعني الأخذ بحكم العقل، وهو ما أجمعوا عليه.

وأما من حيث عدد الرواة فهم يأخذون بالرأي المروي عن علي رضي الله عنه من أنه لم يقبل خبر الواحد المفرد، وإن كان هناك رأي آخر لا يشترط التعدد ويكتفي بالواحد المفرد ما دام ثقة عدلاً.

وأما من حيث طريق الرواية فهم يشترطون أن يكون الراوي إمامياً، وأن يروي عن أحد الأئمة، وإن قال الطوسي أنه يقبل رواية غير الإمامي إذا أسند الرواية إلى أحد الأئمة. كما قبل بعض فقهاء الشيعة خبر غير الإمامي إذا كان موثقاً أو ممدوحاً من الإمامية.

وشروط الراوي عندهم هي نفس الشروط لدى علماء الحديث السنة، وهي: البلوغ والعقل والإسلام والضبط وعدم النسيان. وينقسم الإمامية في شرط الإسلام إلى قسمين: قسم يرى الاكتفاء بالإسلام دون الإيمان، وهذا رأي الأقلية، وقسم يشترط الإيمان ولا يكتفي بالإسلام وهذا رأي الأكثرية. والجدير بالملاحظة أنهم يعدون الفاسقين مسلمين وليسوا بمؤمنين، وأنهم يرون مخالفيهم مسلمين وليسوا بمؤمنين.

وخلاصة القول أنهم لا يقبلون رواية غير الإمامي عن أحد أئمتهم إلا إذا وجدت قرينة ترجح روايته كتوسطه بين إمامين، وأنهم لا يقبلون أحاديث أهل السنة إلا إذا توسط أحد الأئمة من آل البيت في الرواية، وأن الراجح لديهم عدم قبول رواية غير الإمامي من غير قرينة أو حجة. فهل هذا كله ما قرره الإمام الصادق؟ يرى الطوسي ذلك، وإن كان يشك في نسبته إلى الإمام الصادق لأنه أولاً لم يمنع أحداً من أئمة السنة من الرواية عنه، من أمثال مالك وأبو حنيفة وسفيان الثوري، رضي الله عنهم جميعاً، ولأنه ثانياً لم يكن ينفر من رأي علماء السنة، كما نسب إليه، بل كان يطلع عليه ويورده في رواياته، ولأنه روى عن عبد الله بن عمر، كما ذكر أبو حنيفة، مما لا يطعن فيه، ولأن ما ينسبه إليه الطوسي يخالف الواقع التاريخي، لأنه رضي الله عنه لا يمكن أن يعتبر جده أبو أمه القاسم بن محمد بن أبي بكر غير مقبول الرأي لأنه ليس شيعياً ولا قال بالوصاية في الإمامة، ولهذا كله يمكن القول باطمئنان أن نسبة ذلك للإمام الصادق غير صحيحة ولو جاءت في التهذيب للطوسي بالرغم من مكانته الكبيرة في الفقه الإسلامي بعامة والجعفري بخاصة.

وأما عدالة الراوي: فهي شرط عندهم ولو كان إمامياً، ولكن هل تشترط أن تكون معلومة قبل الرواية؟ هناك خلاف بين الإمامية، كما هو بين جمهور الفقهاء، فمنهم من لا يقبل رواية المجهول، ومنهم من يقبلها. ثم إن اشتراط العدالة ذاتها ليس متفقاً عليه بين متقدميهم ومتأخريهم، فمن متأخريهم من لا يراها شرطاً من حيث التدين، فيمكن أن يرتكب الكبائر والصغائر ما دام مؤمناً، فيفرقون بين الإيمان وفسق الجوارح، ولكن المنصفين منهم ردوا هذا الكلام. وهذا القول بقبول رواية فاسق الجوارح قال به الطوسي تلميذ المرتضى وصاحب كتابي التهذيب والاستبصار. وقد رد هذا القول كثير من الإمامية، كما ورد في كتاب معالم الدين. والمهم أنهم بهذا القول الذي يعتبر أصلاً عندهم يتساهلون في قبول رواية الإمامي ولو فسق الراوي بجوارحه أحياناً ولكنهم لا يتساهلون في قبول رواية غير الإمامي ولو كان برا صادقاً تقياً إلا إذا وثق. وأما رواية مجهول الحال فهي غير مقبولة عند أكثر المتقدمين وإن قبلها بعض المتأخرين، كما هو الحال عند فقهاء الجمهور.

ولو وقفنا مع رواية السني لوجدنا السابقين من الإمامية لا يقبلون روايته إما بشكل نهائي، أو إن لم يوثق وثق أو يمدح من إمامي مع النظر في ذلك، أو إن لم يوثق ويمدح ويتوسط إماميين، وهذا ولاشك تعصب متحيز لا يجوز، سواء كان من الإمامية أو السنة الذين وقعوا هم أيضاً بنفس الحال عندما ردوا روايات من اشتهروا بالصدق بحجة كونهم من الشيعة فقط، فالصدق صدق في الشخص دون علاقة بالمذهب. فأبو حنيفة روى عن آل البيت وعن الثقات من أنصارهم، والشافعي روى عن إبراهيم بن أبي يحيى وكان قدرياً أي مبتدعاً، لأنه كان صدوقاً. والمشهور أيضاً عن الزيدية أنهم يزكّون الرواة لأشخاصهم لا لنحلهم، فيقبلون أحاديث الصحاح ويعدونها من مصادر اجتهادهم. ويبقى القول بأن غير الموثق من رواة الإمامية مقدم على الموثق من غير الإمامية مجانباً الحق والعدل، وإن عكس هذا من علماء

السنة أيضاً مجانب للحق والعدل، وهذا كله مما يجب رده لأن الحقيقة العلمية يجب الحرص عليها وتوجيه النقد لمن يخرج عنها كائناً من كان.

وأما الضبط في رواية خبر الآحاد: فقد فسره الإمامية بألا يسهو ولا ينسى الراوي في نقله إلا نادراً. وهو نوعان: ضبط المتن بصفته ومعناه لغة، وضبط معناه فقهاً وشريعة، والجمع بينهما هو الكامل، وهذا هو تقسيم الحنفية للضبط.

وأما تعديل الرواة: فقد أوجبوه عند من يشترط العدالة وذلك بمعرفته مع الضبط بالصحبة والملازمة المعرفة لأحوال الراوي وسريرته، فإن لم يمكن ذلك فبتزكيته من العالم بها العادل في ذاته. ولكن ما هي شروط التزكية؟ إن التعديل نوع من الشهادة، فيشترط فيه العدد ويقبل من الواحد العدل، وأما التزكية فهي في الرواية ولا يشترط فيها التعدد، وأما أن يكون المزكي إمامياً فهذا هو الراجح عندهم ما دام الإيمان شرطاً في الرواية، وأما طرق التزكية فيبين المزكي عدالة الراوي دون سؤال عن طريق علمه إذا لم يذكره. وذكروا أن التزكية لها خمس مراتب: حكم العدل الإمامي أن الراوي أهل لنقل الأخبار، وقول المزكي الإمامي أنه عدل لسبب كذا، وقول المزكي الإمامي أنه عدل دون ذكر السبب لثقته بقوله، ورواية العدل الإمامي عنه مما يزكيه عملياً، وعمل الغير بالخبر الذي رواه، وهذه تزكية عملية أيضاً. وإذا تساوت التزكية مع الجرح لابد من تحري أمر التجريح، فإن نفى أحد الطرفين العلم بالتجريح وأكد الطرف الآخر العلم بفسقه حكم عليه بالجرح، وإذا قرر طرف أنه عدل والآخر أنه فاسق فلم يمكن الجمع بينهما يرجح من أسبابه أقوى.

وأما اشتراط التعدد لقبول الرواية: فالإماميون يقبلون خبر الواحد دون تعدد وإن ذكر الطوسي أن بعضهم يشترط التعدد، كما لا يشترطون فقه الراوي كنهج الحنفية، كما أن نقل الحديث بالمعنى جائز إذا كان الناقل يعلم العربية، كما أجاز الجمهور ذلك، وإن كان هناك من لا يجيز النقل بالمعنى.

وأما صلة خبر الآحاد بالقرآن والقياس: فإن تعارض مع القياس الذي ثبتت علته بنص أو أمر قاطع يقدم الأمر القطعي، وإن كانت العلة ظنية يقدم السند الأقوى. وأما إذا عارض الخبر القرآن فيرد الخبر إذا لم يمكن التوفيق، كأن يعتبر مخصصاً لعام القرآن، وإن قال الطوسي بنفي التخصيص إلا إذا تواتر الخبر عن المعصومين. وأما الأصوليون فيرون حكم العقل واجب النفاذ حيث لا نص، وإذا تعارض المروي مع حكم العقل يرد الخبر إذا لم يمكن التوفيق.

وأما اتصال الحديث وانقطاعه: فالإمامية يرون أنه لابد من اتصاله بالنبي عليه وآله السلام أو بالإمام المعصوم، ولا يشترط اتصال سند هذا الإمام بالنبي عليه وآله السلام. والاتصال إما بالرواية عن الإمام أو عمن روى عنه: فالسماع من الإمام هي المرتبة العليا، والتي دونها هي الرواية بالإجازة، وهي التي أجازها بعضهم ولم يجزها البعض الآخر، والإجازة لما هو مكتوب تجوز عند أكثريتهم بشرط التصريح بالنقل عن الراوي وإلا كان كاذباً، وتعتبر الإجازة من اتصال السند، والسند المتصل بالمعصوم عن طريق التحمل أو الإجازة مقبول، والتحمل أقوى، وإذا كان غير متصل بالمعصوم فقد اختلف في قبوله: فإما أن يقبل مطلقاً ما دام المرسل ثقة، وهذا قول مردود عند الإمامية، وإما المنع مطلقاً لأنه لابد من معرفة رجال السند، وإما التفصيل إذا كان الراوي ثقة بنفسه ولا يروي إلا عن ثقة ولا يرسل إلا عن

عدول فهذا راجح، وأما المرسل فيقبل من العدل المشهور بالرواية عن الثقة دون أن يعارض حديث متصل السند، وإن رأي الإمامية في الأخذ بالمرسل مقارب لجمهور الفقهاء وإن اختلف معنى المرسل بعضها عن البعض الآخر، إذ الإمامية ترى الإرسال بانقطاع السند في أي طبقة بينما أكثر أهل السنة في إسقاط التابعي لاسم الصحابي وإن كان بعضهم يوافق الإمامية، ثم إن المرسلات عند الجمهور بالنسبة لانقطاع الحديث إلى النبي عليه وآله السلام بينما الإمامية بالنسبة للمعصوم أو الإرسال عنه إن توسط الرواية.

وأما مراتب الأخبار عند الإمامية: فالحديث ينقسم إلى أربعة أقسام: صحيح، وحسن، وموثق، وضعيف، وذلك على أساس توفر العدالة في الراوي، فعند كمالها يكون الصحيح لأن شروط الصحة هي: الاتصال بالمعصوم، وعدل الرواة في جميع الطبقات، وضبط الرواة، وإن كان الصحيح يمكن أن يطلق على غير متصل السند، ويعتبر ذلك من باب إرسال لا انقطاع السند لأن المحذوفين يكونون معروفين لديهم. وأما الحديث الحسن فيشترط فيه: اتصال السند بالإمام المعصوم، ومدح جميع السند من غير معارضة ذم، وعدم ثبوت عدالة الرواة لأنها لو ثبتت لكان صحيحاً. كما يشترط في الصحيح والحسن أن يكون الرواة فيهما من الإمامية ليس غير. وأما الموثق ففي طريقه غير إمامي موثق بين الأصحاب ولكن دون ضعف من جهة أخرى، وأما الضعيف فهو فاقد الشروط الثلاثة السابقة. وهذه الأقسام الأربعة هي أصول الحديث، إذ كل الأقسام الأخرى ترجع إليها.

وأما التعارض بين الأخبار: فقد نسبت عدة أخبار للإمام الصادق، وأحدها لأبيه الباقر، رضي الله عنهما، بحدوث هذا التعارض، وأنه يستفاد من هذه الأخبار ما يلي:

١- عند حدوث التعارض مع وجود الإمام حياً يرجع إليه، وإن كان مغيباً ولم يعرف رأي الإمام يصار إلى الموازنة والترجيح،

٢- رفض خبر الآحاد لخبر مجمع عليه،

٣- تقديم أقوى الخبرين عن النبي عليه وآله السلام، فيقدم الصحيح ثم الحسن على غيرهما،

٤- تقبل الزيادة إذا وردت في حديث عن الآخر إذا تعددت المجالس لذكر النبي عليه وآله السلام لها مرة وتركها مرة،

٥- يصار إلى التوفيق بين الروايتين المتعارضتين في مجلس واحد، فقد تكون إحداهما مطلقة والأخرى مقيدة،

٦- يؤخذ بأقوال الإمام اللاحق إذا تعارضت مع أقوال الإمام السابق، وهذا هو النسخ بين الأئمة.

والسؤال الآن هو: هل تقيدت الكتب المأثورة في المذهب الجعفري بهذه القواعد؟ إن ذلك يظهر فيما يلي:

تدوين الحديث وأصوله: يذكر علماء الشيعة أن الإمام علي كرم الله وجهه هو أول من دون الحديث في كتاب ضخم أملاه عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم، وذلك كما يروي حسن الصدر عن الصيرفي. وهذا يختلف عن السنة لأنه لم يثبت عندهم تدوين

السنة إلا في آخر العصر الأموي حين اكتمل التدوين والتأليف في مختلف العلوم، وأما ما كان لدى الإمام علي فهو ما أجاب به عندما سئل: هل من علم أوتيه واختص به، فقال: (لا، إلا فهما أوتيته، وإلا ما في هذه الصحيفة) وهي صحيفة الديات التي كان يعلقها على سيفه كما ذكر سابقاً، وهذا القول ينفي الوصاية والعلم الإلهي والعصمة.

ويذكر الإمامية أن الرواية كثرت من الشيعة في عهد الصحابة واختص بعلم آل البيت من كان منهم يشايع عليا رضي الله عنه، مثل سلمان الفارسي وغيره. وأما بعد استشهاد الإمام علي رضي الله عنه فقد كان هناك علي زين العابدين وابنه محمد الباقر وابن هذا الصادق الذي كثر عنه الرواة حتى ذكر الطبرسي أنهم كانوا أربعة آلاف إنسان، وصُنف عنه أربعمائة كتاب رويت عن أصحابه وأصحاب ابنه موسى الكاظم. وهذه الروايات هي التي جمعها الشيعة وتداولوها وتدارسوها على أساس أنها سنة ثابتة مأثورة، وانتهى الأمر في القرن الرابع الهجري إلى اعتبار الأصول الجامعة المنسوبة للإمام الصادق وغيره في أربعة كتب يعتبرونها كالصحاح الست عند أهل السنة كما سبقت الإشارة، وهي: الكافي، لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، ومن لا يحضره الفقيه، لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى القمي المعروف بالصدوق، والاستبصار والتهذيب لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي.

أما كتاب (الكافي) فيقول حسن الصدر في كتابه «تأسيس الشيعة» أن كتاب الكافي يشتمل على ١٦٠٩٩ حديثاً، أي يفوق الصحاح الست، ورواياتها تقف عند إمام من أئمتهم، وأكثرها تقف عند الصادق، وقليل منها يصل إلى أبيه الباقر، وأقل من ذلك إلى علي كرم الله وجهه، والنادر يصل إلى الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام. والمهم ليست كثرة الأحاديث بل حجة سندها سواء إلى الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام، كما هو الواجب، أو إلى أئمتهم، بحيث إذا كثر الرواة غير الموثوقين فالكتاب يجب إبعاده مهما اشتمل من مقادير. والمعروف أن صاحب كتاب الكافي يرى النقص في القرآن الكريم، وينسب ذلك إلى الإمام الصادق مع أن ثقات الرواة عن الصادق كذبوه في ذلك، وأن هذا الرأي كفيل وحده برد ما يرويه لأنه يخرجه من الإسلام. ولكن عند النظرة الموضوعية في الكتاب، بغض النظر عن الكاتب، نجد أن الشيعة لا يرونه يماثل صحيح البخاري لدى السنة، لأنهم لا يجمعون على العمل بجميع ما فيه، وإن قالوا إن سنده متصل بالمعصومين ولا انقطاع فيه، وهذا ما قاله أبو المعالي في رسائله، مع غض النظر عن تعدد طرق الإسناد ومنها الإرسال. وأما كتاب (روضة الكافي) فشكوا في نسبته إلى الكليني لأنه غير متصل السند، وليس في قوة الكافي بسبب ذلك ولو ألحق به، حتى قال الأكثرون أنه ليس من الكافي وأن تلاميذه ألحقوه. ومن العلماء من اعتبر الكافي كله مقبولاً ومنهم القزويني، وهذا الرأي غير مجمع عليه من الشيعة. هذا وقد جمعت الكتب الأربعة المعتبرة كأصول المذهب في كتاب سموه (المسند) الذي يلاحظ أن فيه السند يقف عند الإمام الصادق براو واحد فقط مع أن بينهما ١٨٠ سنة، وذلك في كثير من الأخبار، أو يروى عن أشخاص ماتوا قبل الإمام الصادق، كالمعلى بن خنيس. وفي النهاية، وبغض النظر عن الكليني، فالكتاب ليس موضع ثقة واطمئنان عند الإمامية في كل أجزائه، ولكن الأخوة الإسلامية تبقى هي الجامعة التي تفرض السعي لجعل الآراء في اختلافها غير قاطعة للصلة ولا مانعة من اللقاء كما يقول أبو زهرة.

وأما كتاب (من لا يحضره الفقيه) وعدد أحاديثه ٩٠٤٤ حديثاً، وصاحب هذا الكتاب الذي يعتبر الثاني في كتب المذهب له مكانة رفيعة في الإمامية مما جعله يلقب بالصدوق، ولكن كتابه أقل منزلة عندهم من الكافي لأنه أقل شمولاً منه ولأنه متأخر عنه بنحو خمسين سنة، ونقده أبو المعالي بأنه قليل الأسانيد، وأن الراجح أنه اعتمد على الإجازة في النقل، وهي الطريقة التي يتساهل فيها حتى أن كتاب أبو غالب الرازي قد أجازه لابن بنته وهو في المهد، وهذا ما يطعن في الإجازة لأن متلقي الرواية في الإجازة يجب أن يكون عالماً بما يأخذ وما يدع، ليستطيع النقل إلى غيره ويتحمل مسئولية ذلك، ولكن يغلب أن الصدوق قد أخذ بإجازة من ثقة أو كتاب مشهور متواتر. ولكن هذا الكتاب نفسه لا يعتبر أصلاً وإنما الأصل ما أخذ عنها من الكتب، وهذا ما ذكره الصدوق نفسه.

وأما كتابا (التهذيب) و(الاستبصار) فقال حسن الصدر أن الأول منهما فيه نحو من ١٣٠٠٠ حديثاً، ولكن الشيخ الطوسي، صاحب الكتاب، قال إن أحاديثه وأخباره تزيد عن خمسة آلاف، فهل جرت عليه زيادة فيما بعد ؟ وأما الاستبصار فقال الصدر إنه يشتمل على خمسة آلاف حديث، وأسانيد الكتابين منها المرسلة وليست كلها متصلة، واعتمد على الكافي بطريق الإجازة، مما يوجب الرجوع إلى الأصول سواء الكافي أو غيره. ويذكر هاشم التجواني في كتابه (اللؤلؤة) أن الطوسي لكثرة مشاغله قد وقع في أغلاط في الرجال وفي متن الأخبار معاً، حتى قال أبو المعالي في رسائله بأنه لا يسوغ الاعتماد على أقوال الشيخ في الرجال.. إنه يقول في موضع أن الرجل ثقة وفي موضع آخر أنه ضعيف. وقد وجه النقد للطوسي وكتابيه من رجال الإمامية من أربعة وجوه:

١- الإرسال، فلا يوصل سنده بالمعصوم عندهم،

٢- نقص قدرته في تمييز الرجال، وذلك لعدم وجود فراغ لديه للفحص والتمحيص بسبب انشغاله بمنصب ولاه إياه السلطان العباسي،

٣- مخالفة متون الأخبار بغيرها من المرويات مع نقص في بعضها،

٤- مخالفته لما يشترطه في الأصول من عدالة وإيمان في رواته، فهو يروي عن غير الإمامية، كما يروي عن بعض الضعفاء ويرد بعض الصحاح.

هذا وقد دون الشيخ الطوسي جميع الرجال الذين اعتمد عليهم المذهب في رواياته ورواة المذهب جميعاً وذلك في كتابه (الفهرست) مما يرجح أنه ليس صحيحاً القول بأنه قليل المعرفة بالرجال عندهم، كما وصفوه، لأنه كتب هذا الكتاب الذي يعد الأول من نوعه لدى الإمامية، وسيبقى لهذا العالم تقديره الكبير بدراساته المقارنة في المذهب الجعفري، فكتابه (النهاية) يعد ديوان فقه المذهب، وكتابه (العدة) يعتد بمنهاجه الاستنباطي، وكتاباه (التهذيب) و(الاستبصار) يعدان أصلين كبيرين للمذهب.

٣- الإجماع:

يقر الصادق الأمين الإجماع، ويعتبر الأمور المجمع عليها أصل الإسلام، ومنها الصلوات المفروضة والحج والزكاة والصوم بتفاصيل كل منها، فذلك كله موضع إجماع هو والمعروف من الدين بالضرورة.

ولكن هل الإجماع حجة وراء هذه المقررات الضرورية؟

هنا نجد ثلاث فرق من المسلمين: الأولى: جماهير المسلمين أو أهل السنة والإباضية، والإجماع عندهم اتفاق المجتهدين في عصر ما بعد النبي عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام على حكم شرعي في أمر عملي، وذلك على أساس أن الصحابة كانوا يجتهدون في المسائل والجميع يوافق على ما ينفذه الأمير الأكبر خليفة المسلمين.

والثانية – الزيدية: وهم الذين يرون ثلاثة أنواع من الإجماع: إجماع المجتهدين في كل العصور، وإجماع خاص بالعترة، أي المجتهدين من العترة (آل البيت)، وإجماع الأمة كلها، وهو الإجماع العام على مقررات الدين.

والثالثة – الإمامية: وهم الذين يرى أكثرهم حجية الإجماع، وهو اتفاق جماعة يكشف عن اتفاقهم على رأي المعصوم، أي في غيبته، وذلك إما إجماع علماء أمة الإسلام ومنهم الإمام المعصوم، أو إجماع الأمة تحت رقابة الإمام المعصوم الذي لا يقرهم على ضلالة قط، أو عن طريق الإجماع الكاشف عن رأي الإمام. ومن هنا نرى أن الإمام هو قطب العلم الإسلامي لدى الإمامية سواء في القرآن أو نقل السنة أو الإجماع.

وأما إمكان الإجماع فقد اختلف العلماء في ذلك: فمنهم من قال أن من غير الممكن اتفاق المجتهدين في عصر ما على حكم ما، ثم بمن ينعقد الإجماع، بجميع الأمة أم بالمجتهدين فقط، أم هو فقط ما وقع من إجماع من الصحابة، كما يراه الشافعي وابن حنبل؟ وأما الزيدية فقالوا بإمكانه من الصحابة ومن غيرهم، وأما الإمامية فيرون وقوعه خاصة من الإمام، وعلى ذلك يعتمدون، بحجة أنهم أدرى الناس برأيه.

وأما أقسام الإجماع فهي ثلاثة:

- الإجماع الصريح، وهو حجة قطعية إذا وقع باتفاق الفقهاء، ومنهم الزيدية والإمامية،

- الإجماع السكوتي، ولم يعتبره الشافعي حجة، وإن قال غيره أنه إجماع، وقال آخرون أنه حجة ولكن لا يعد إجماعاً، والزيدية تعتبره إجماعاً،

- اختلاف الفقهاء على مجموعة آراء يعد إجماعاً على بطلان غيرها، لدى بعض الفقهاء، وبعضهم يرى هذا من الإجماع السكوتي، والزيدية يعتبرونه إجماعاً دون الصريح، والإمامية يعتبرون الأنواع الثلاثة لأنها كلها تكشف عن رأي الإمام. وسموا الإجماع مع وجود عدد كبير من الفقهاء في المسألة الواحدة بالإجماع المركب، والأقل من ذلك بالإجماع البسيط، ثم أنهم لا يشترطون الإجماع في عصر واحد، فيصح أن يضم أهل عصر إلى الذي سبقه. والإجماع عندهم يفيد اليقين لأنه يكشف عن الإمام المستور، ومع ذلك قرروا أن الإجماع السكوتي والإجماع المركب ظنية لا قطعية.

وأما سند الإجماع فيقرر جمهور الفقهاء أنه لابد للإجماع من سند، لأن أهل الإجماع لا ينشئون الأحكام وإنما يتفقون على وجه من وجوه الاستنباط، وكذلك قرر الزيدية سواء كان المستند الكتاب والسنة القطعية أو الآحاد، واختلفوا في صلاحية القياس سنداً للإجماع، فمنهم من أجازه ولاسيما إذا كانت علته ظاهرة صريحة. وأما الإمامية فالسند عندهم ضروري، لأن المجتهد لابد له من دليل سواء من الكتاب أو السنة، وأن الإجماع في ذاته حجة من غير نظر إلى أصله، وهذا هو اتجاه الجمهور.

وأما طرق ثبوت الإجماع، فقد رأى بعض الإمامية أنه لا سبيل لمعرفة ما أجمع عليه الصحابة لبعد الزمان، وأن طريق الإجماع هو النقل، وإن كان التفرق في البلاد الإسلامية يفرض أن لا سبيل لمعرفة الإجماع الذي يكشف عن رأي الإمام، ولكن يصح القول بأن زمن الصحابة هو العصر الوحيد لمعرفة الإجماع فيه لقلة عددهم وتجمعهم ولو تباعدوا.

وعليه يجوز أن يكون سند الإجماع عندهم العقل إذا بني على الحسن الذاتي، وأنه يجوز التفريع والاستنباط والتخريج إذا اعتمد على نصوص، والاتفاق على هذا التخريج يكون إجماعاً، وأن الإجماع السكوتي ينعقد ما دام لم يعرف مخالف بعد تكرار عرض المسألة، وأن إجماعات السابقين قد تعرف من الكتب المدونة، فمنها يعرف الإجماع البسيط، أي الصريح أو السكوتي عند الأخذ به،والإجماع المركب عند عدم الخروج على القولين إذا اختلف العلماء عليهما.

وهكذا تكون طرق معرفة إجماع السابقين ثلاثة:

١- تواتر الإجماع بين العامة والخاصة من جماهير المسلمين والإمامية، ومدلوله قطعي،

٢- إجماع ثبت بالتواتر بين العلماء، وهذا أيضاً قطعي،

٣- إجماع ظني، وهو ما روي بغير التواتر، سواء من الكتب أو أخبار الآحاد،والإجماع بخبر الآحاد حجة عندهم ومذاهب الجمهور إلا الظاهرية.

وبالمناسبة فإن مراتب الإجماع لدى الزيدية هي:

١- الإجماع بالمشاهدة، وهذا فيما عرف من الدين بالضرورة، وهو ما أجمع عليه السلف والخلف،

٢- النقل عن كل الأمة بالقول أو الفعل بحيث يتواتر من جميع المسلمين، وهذا كالمشاهدة،

٣- أن ينقل بعض الأمة خبر الآحاد، ويتواتر ولا يعارضه الآخرون، وهذا يفيد القطع لوجود التواتر، لكنه أدنى من المرتبتين السابقتين،

٤- أن يعلن الحكم وينتشر على أنه مجمع عليه، ولا ينكر الإجماع عليه أحد، وهذا يشبه الإجماع من الكتب،

٥- الإجماع الثابت بخبر الآحاد دون أن يشتهر ويعلن.

<u>٤- العقل:</u>

للعقل بالنسبة للأحكام الشرعية مرتبتان لدى الإمامية هما:

الأولى – حكمه في القضايا المقطوع بها من حيث معرفة الله وإثبات النبوة، وهذه أساس الخطاب الإسلامي، لأنها أساس الإيمان،

والثانية – بعد ثبوت الرسالة والتصديق والإذعان والتعرف بالأحكام يكون العقل معها دليلاً على التكليف بالأحكام عندما لا يكون دليل سواه.

ولكن الخوارج والإباضية والمعتزلة والزيدية على خلاف ذلك، على أساس أن العقول تعمل بما سمعته وتتوقف عنده، فالمعتزلة إلا البغداديون منهم يرون أن العقل يشرع ولو لم يسبق بشرع، والإماميون يتعرفون الأحكام بالعقل بمنهاجين:

الأول ــ منهاج العقل المجرد بعد الشرع، وذلك بأن يعرف الحسن والقبح، فيعرف ما يطلبه الشرع وما ينهى عنه،

والثاني ــ التخريج على ما جاء في الكتاب والسنة والإجماع مع بعض الأقيسة.

فالعقل يحكم حسب المنهاج الأول بوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وتحريم الظلم وأمثاله، وهذا دليل حكم شرعي، كما ترى الإمامية، لأن العقل يدرك الحسن والقبح وإن لم يحكم الشرع بذلك.

وهنا يقسمون الأشياء بالنسبة لحسنها وقبحها إلى ثلاثة أقسام:

١ـ أشياء حسنة في ذاتها يأمر الشرع بفعلها،

٢ـ أشياء قبيحة لذاتها يأمر الشرع بتركها،

٣ـ أشياء الحسن والقبح فيها نسبي، كالقتال، فيحكم بحسنها وقبحها بحكم الشرع. فالعقل لا يأمر ولا ينهى في ذاته وإنما يكشف عن أمر الله ونهيه، وبالتالي يكشف عن رأي الإمام في الأمر، وهذا يعتمد على ثلاثة وجوه:

الأول ــ أنه ما من أمر إلا وللشرع فيه حكم إما منصوص عليه أو يكشفه العقل،

والثاني ــ أمر الله بالعلم ونهيه عن الجهل لمعرفة حقائق الأشياء وأوصافها من حسن وقبح، وبالتالي معرفة حكم الله فيها إذا لم يكن الحكم معروفاً بنص أو إجماع،

والثالث ــ أمر الله بجملة النصوص بالعدل والإحسان، ونهيه عن الفحشاء والمنكر، وأمره بكل حسن في ذاته ونهيه عن كل قبيح في ذاته، وهذا إذا لم يكن نص على الحكم فالعقل يكشف عنه أو عن حكم الإمام الذي يهدي إليه.

هذا هو منهاج الإمامية المنسوب للإمام الصادق، وهو يلتقي مع منهاج الزيدية الذين يجعلون للعقل موضعاً في التكليف، لأنهم يرون أن للأشياء حسناً ذاتياً وقبحاً ذاتياً، والعقل هو الذي يحكم بترك هذا أو عمل ذاك إذا لم يوجد الدليل الشرعي مطلقاً لأنه القادر على تحديد المصلحة والمضرة كأساس للأمر والنهي.

كما أن الزيدية لا يأخذون بأن الأصل في الأشياء الإباحة، على أساس الاستصحاب، كما تقول الظاهرية وغيرهم، وإنما يعملون النصوص أو الحمل عليها، وإلا فالعقل هو الذي يقرر الحسن الذاتي والقبح الذاتي في الأشياء أي نفعها وضررها. وهكذا فإنهم ينفون القياس الذي تأخذ به الزيدية اللهم إلا إذا كان نص عليه. وبهذا نرى أن المذهب الجعفري يسير على منطق المصلحة التي تلتقي مع المصالح التي أمر الشارع بها، وهذا هو مذهب مالك، وهذا يعني أنهم يلتقون مع رأي أهل المدينة الفقهي والذي سار على منهاج الإمام عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الاجتهاد، وليس ذلك بغريب لأن الإمام الصادق يعد من فقهاء الحجاز لا فقهاء العراق الذين اعتمدوا على القياس وليس المصلحة.

هذان رأيان في حكم العقل بالتحسين والتقبيح، وصلة ذلك بالتكليف، ويقابلهما ثلاثة آراء أخرى:

١- مذهب المعتزلة، الذي يرى أن العقل يحكم بحسن الأشياء وقبحها، وبالحلال والحرام، والثواب والعقاب، ولو لم يبعث رسول، ولذلك فإنهم يرون أهل الفترة مكلفون بحكم العقل.

٢- رأي أبي منصور الماتريدي، وهو رأي الحنفية الذي يقرر أن العقل يحكم بحسن الأشياء وقبحها، والحسن مأمور به والقبيح منهي عنه لا بطلب العقل وإنما بطلب الشرع إذا كان هناك دليل وإلا فالعقل يحكم بذلك ولكن بدون عقاب، أخذا بالآية {وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً}.

٣- رأي الأشاعرة والمحدثين والإباضية الذي لا يرى للأشياء قبحاً ذاتياً أو حسناً ذاتياً وإنما القبح والحسن يعرفان بأمر الشارع، وهو بالتالي الذي يحدد ضررها ونفعها، فينهى عن الأول ويأمر بالثاني، وهذا هو رأي الشافعية وجمهور الفقهاء الذي قالوا بأنه لا يجوز للعقل أن يحسن ويقبح، لأنه بذلك يشرع والشرع كله لله تعالى، وأنه لو كان العقل كافياً للتكليف لكان من العبث إرسال الرسل، ولما كان من حاجة أصلاً لرسالة الإسلام.

وقسم الإمامية الأحكام على الأشياء التي تثبت بالعقل إلى ثلاثة أقسام:

الأول – شيء يستقل العقل بإدراك الحسن والقبح فيه،

والثاني – شيء لا يدرك العقل حسنه وقبحه، لأنه امتحان من الله سبحانه،

والثالث – عندما لا يتعلق الحسن والقبح بذات الشيء وانما بزمان أو مكان أو شخص، فيكون أساس حكم العقل هو المصلحة التي تحتاج إلى نظر واستدلال.

وعليه يكون ما يدركه العقل واجباً أو مندوباً أو حراماً أو مكروهاً: والواجب ما يتأكد العقل منفعته، والمندوب ما تكون المصلحة أكثر من الضرر فيه بنظر العقل للمصلحة، والحرام ما يكون وجه الضرر فيه واضحاً، والمكروه ما تكون فيه المضرة أكثر من المنفعة. وهكذا يرتبون الواجبات بحسب مقدار كثرة النفع، وكذلك المندوبات والمحرمات والمكروهات، وهي كلها من مقتضيات العقل، وينفون أن يحكم العقل بالمباح الذي يستوي فيه الضرر والنفع. ولكن الطوفي في رسالته (المصلحة) يذكر الأحكام الخمسة أي يضيف إليها المباح.

ومن الوقوف ملياً على أوجه المقارنة في الفقه نجد أن الفقه الزيدي والفقه المالكي قد أدخلا المصلحة في القياس إلى حد كبير، وإن أوجبوها عندما تكون من جنس المصالح الشرعية، ولكن الفقه الإمامي لم يوجب ذلك، ولكن عند التدقيق نجد أن ذلك مجرد افتراق بظاهر اللفظ، وبذلك يتقارب الفقه الإمامي مع المالكي والزيدي.

وبالإجمال نجد أن التخريج العقلي في الفقه الإمامي نوعان: نوع مبني على ما يحكم العقل بحسنه أو قبحه، ونوع هو التخريجات على أقوال الأئمة وأحكام النصوص والإجماع، مما هي أساليب التخريج.

٥- الاستصحاب:

يعرفه الإمامية والإباضية بأنه بقاء حكم أو وصف ثبت في الماضي في الحاضر. وهو يشبه تعريف الجمهور الذي يقول باستدامة ما كان ثابتاً في الماضي، ونفي ما كان منفياً في الماضي، حتى يقوم الدليل على تغيير الحال. فوصف الحياة مثلاً للغائب يستمر حتى يوجد دليل على زواله. والملاحظ أن الفقه الذي يعتمد على القياس، كالشافعية، والذي ينفي القياس، كالإمامية، يكثر عندهم الاستصحاب. وقد استدل الإمامية بأدلة عديدة على الأصل الشرعي للأخذ بالاستصحاب، منها ما أورده الشيخ الطوسي بشأن الشك في رمضان: هل يجب الصيام أم لا، فكتب الإمام الصادق: اليقين لا يدخل فيه الشك، صم لرؤيته وافطر لرؤيته.

ويقسم الإمامية والزيدية الاستصحاب إلى أربعة أقسام هي: استصحاب البراءة الأصلية، واستصحاب الملك، واستصحاب الحكم، واستصحاب الحال أو الوصف أو الموضوع، وهناك قسم خامس ألا وهو استصحاب الإجماع.

أما استصحاب البراءة: فهو بأن تخلو الذمة من حق أو واجب من تكليفات شرعية أو حقوق العباد، ويسمى استصحاب النفي، إذ الصغير غير مكلف حتى يقع البلوغ، وهذا يجر إلى أنه لا تحريم حتى يقوم الدليل، وهذا يؤدي إلى أن الأصل في الأشياء هو الإباحة أو الحظر، فالأشياء التي ليس فيها حسن ذاتي ولا قبح ذاتي فيها براءة الذمة من التحريم والوجوب حتى يوجد دليل الشرع، وأما ما يقطع العقل بقبحها، كالظلم والكذب، فإنها حرام، وما يقطع بحسنها، كالعدل والصدق، فانها مباحة، فهذه ليست خالية من حكم فلا براءة أصلية بعد نزول الشرع ومجيء الرسالة، وأما قبل ذلك فهناك خلاف بينهم وبين المعتزلة، كما مر سابقاً.

والنظر بين العلماء ينصب على أصل الأشياء التي لا يقطع العقل فيها بحسن ولا قبح، واختلفوا في ذلك إلى أربعة أقوال:

١- أكثر الإمامية: أن الأصل هو الإباحة ولا تحريم إلابدليل،

٢- بعض الإمامية والمعتزلة: أن الأصل هو الحظر لموجب الاحتياط،

٣- التوقف لعدم خلو أمر من حكم، فيجب التوقف للبحث عنه، كما يرى بعض الفقهاء وبعض الإمامية،

٤- لا حكم له، وهذا نظر غريب.

هذا وقد روي عن الصادق التوقف أو الاحتياط باتجاه الحظر.

وأما استصحاب الملك فهو بقاء الملكية الثابتة، أو قامت إماراتها، حتى يقوم دليل يفيد انتقالها إلى آخر بعقد أو بعودتها مواتا إذا كانت بالإحياء أصلاً، ويثبت احترامها إلى أن يزول حالها، فالعنب محترم حتى يصير خمراً، فلا ضمان على متلفه. ومن بيان ذلك في الفقه الجعفري قولهم أن يد التصرف دليل على الملكية، وأما اليد النائبة، كالوكيل، فليست دليلاً، وقولهم أن دم المسلم حرام، فإذا ارتد زالت حرمة دمه. وهنا لابد من ذكر مسألة أرض (فدك)، وأن فاطمة الزهراء كان لها يد التصرف بأرضها، فمنعها عمر على أساس الحديث [إنا معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة]، ويظهر أن أبا بكر فهمها أنها هبة فأجازها.

وأما استصحاب الحكم فهو استمرار الحكم الثابت بسبب شرعي قائماً حتى يوجد ما يزيله، فما تثبت نجاسته مثلاً يستمر كذلك حتى يوجد سبب مغير، فالإهاب إذا دبغ طهر، ومن يثبت وضوؤه لا ينقض بالشك، والزواج يستمر حتى شهادة الشهود بالطلاق، والماء طاهر حتى يوجد ما ينقله إلى النجاسة..

وأما استصحاب الحال أو الوصف أو الموضوع فهو الذي يتضمن نفياً وإثباتاً، وليس نفياً فقط، كالأنواع السابقة، فيمنع التغيير، وقد يثبت حكماً جديداً، ولكنه لا يوجب حقوقاً لم تكن قائمة. فالمفقود حياته ثابتة باستصحاب الحال، وأمواله ثابتة لا تمس ولا تورث حتى يحكم بموته، ولا تفرق عنه زوجته، ولكنه لا يكتسب أموالاً جديدة إلا أن تكون غلات أمواله القائمة، وهذا رأي الحنفية والمالكية، ولكن الشافعية والحنابلة والزيدية قالوا بأنه يأخذ حقوقاً جديدة، وتبقى حقوقه الثابتة. والرأيان موجودان في الفقه الجعفري: فبعضهم يرى هذا، وبعضهم يرى ذاك.

وأما استصحاب الإجماع فهو أن يثبت حكم بالإجماع فيستمر الحكم، مثلاً: جواز التيمم لمن لم يجد ماء. وهذا النوع محل خلاف بين علماء الجمهور وبين الإمامية.

ويلاحظ أن الإمامية لم تسرف في الأخذ بالاستصحاب، كما فعلت الظاهرية، وما ذلك إلا لأن حكم العقل يساعدهم بينما هو ممنوع لدى الظاهرية.

<u>٦- القياس:</u>

تعرف الإمامية كالإباضية القياس بأنه إجراء حكم الأصل في الفرع لجامع العلة بينهما.

وأركانه: الحكم والعلة والفرع المراد إثباته بالقياس.

والقياس نوعان: إما قياس العلة المستنبطة أو الثابتة بالنص، والأول نفاه الإمامية بأدلة مروية عن الأئمة لا مجال للعقل فيها. ولكن الفقهاء القياسيين يعملون العقل في فهم النصوص لاستخراج معقولها الذي يصلح علة للحكم، وأما مخالفوهم فيمنعون الاجتهاد ويتوسعون في الاستصحاب، هؤلاء هم الظاهرية، وأما من اجتهدوا بالرأي بغير القياس، وهم الإمامية، فقد قرروا أن الاجتهاد يكون بالعقل المجرد إذا لم يكن نص، فمن منع الرأي قيد العقل بالمجانسة بين حكم العقل والنصوص، ومن سمحوا بالرأي بغير القياس لم يتقيدوا بهذه المجانسة واكتفوا بالمجانسة العامة.

وأما حجية القياس المنصوص على علته ودلالة الأولى: فالمنصوص على علته ثابت عند من أثبته بالإجماع أو النص، وأما دلالة الأولى فموضع خلاف في الفقه الجعفري، فالعلة البينة أو موضع الإجماع يرونها تخرج عن القياس ويتعدى الحكم بالتطبيق لا بالقياس، فالنص المستقل الذي يبين أن كل مسكر خمر وكل خمر حرام يطبق على كل أنواع المسكرات ولا يعتبر ذلك قياساً وإنما تطبيق لعموم النص، وكذلك إذا وجد إجماع على أن علة تحريم بول ما يؤكل لحمه هي النجاسة فلا تحل الصلاة بثوب فيه هذا البول ولا على الفراش الملوث به، وهذا تطبيق للإجماع.

وأما العلة المقترنة بالحكم من غير استقلال النص فقد اختلف فيها الإمامية على ثلاثة أقوال:

١ـ قول السيد المرتضى أن القياس ممنوع، وهذا ضرب من ضروبه، وهو نوع من تعدي الحكم بالظن المنهي عنه،

٢ـ وإذا ذكرت العلة بالدليل أو بالقرائن فلا يجوز تعديها والحكم بمقتضى التعدي،

٣ـ أنه يجوز تعدي العلة المنصوص عليها، لأن ذلك من تطبيق النص لا من القياس المنهي عنه والذي تحصل فيه أوهام لعدم وجود النص، وهو ما علته مستنبطة استنباطا. وهناك علة لا تذكر بصراحة وانما بالإيماء، فمثلاً: صلى بالثوب مع النجاسة فيعيد صلاته لعلة النجاسة، وقوله عليه وآله السلام [لا يقضي القاضي وهو غضبان] فلا يبت في القضية مع الغضب.

وأما قياس الأولى: فهو من باب مفهوم الموافقة في اللفظ، ولكن الشافعي اعتبره من القياس، وسهل إخراجه على الباحث مثل قوله تعالى {ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما} فهذا النهي يقتضي النهي عن الضرب.

وقرر الحنفية والمالكية والحنابلة والزيدية وكثير من الشافعية أنه ليس من القياس بل من دلالات الألفاظ ومفهوم الموافقة أو فحوى الخطاب ولحن الخطاب. ومن الإمامية من قال بعدم الأخذ بدلالة الأولى لنص الإمام الصادق على ذلك، وإن كان أكثرهم يأخذ بها على اعتبار أنها ليست من القياس وهم يتشددون في إبعاد القياس ولو بالشبهة.

<u>٧ـ الاستحسان والمصالح:</u>

أخذ بالاستحسان الحنفية والحنابلة والزيدية والإباضية مع الاختلاف في التعريف، فهو لدى الأحناف عدول المجتهد عن الحكم في مسألة بمثل ما حكم في نظائرها إلى وجه أقوى، والزيدية تعرفه بالعدول عن مقتضى القياس الظاهر إلى ما هو أشد منه تأثيراً أو إلى نص أو إجماع أو ضرورة. والإمامية أخذوا بحكم الضرورة والنص والإجماع ولم يأخذوا إلا بالقياس الجلي أو بدلالة الأولى وبما نص على علته. والمالكية يأخذون بالاستدلال المرسل مقابل القياس أي لمصلحة اقتضت العدول عن موجب القياس، والإمامية يرفضون هذا الاستحسان المالكي لأنه قائم على القياس. وأما المصلحة المرسلة فهي المصلحة التي لا يشهد لها دليل بالإلغاء ولا دليل بالإثبات. وقد أخذ المالكية بها على شرط الملاءمة مع مقاصد الشارع وألا يوجد نص في موضوعها وأن تدفع الحرج وتجلب اليسر. وأخذ الإمامية بها ما دامت خالية من المفسدة لحفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال بشرط أن الشارع لم يعتبرها ولم يلغها.

<u>الاجتهاد في المذهب الجعفري:</u>

لقد تجمعت ثروة فكرية وفقهية ضخمة على مدى أكثر من قرنين وربع، وبأقوال أحد عشر إماماً على رأسهم الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنهم أجمعين. ولكنه مذهب غير متجدد كما قرر الإخباريون منهم والذين يقفون عند الأخبار التي تصلهم من الأئمة ولا يتجاوزونها. ولكن كثر علماؤهم من الأصوليين الذي استجازوا لأنفسهم الاجتهاد في غيبة الإمام لتجدد الوقائع ولضرورة بحث أقوال الأئمة لاستخراج الأحكام لتلك الوقائع، وإذا لم يمكن الاستخراج فحكم العقل هو النافذ بإذن الإمام، بحجة أنه لو جاء مخالفاً لظهر الإمام كما يقولون وأعلن الحق حتى لا تترك أمة محمد على ضلال.

وهكذا بقي الاجتهاد مفتوح الباب ونهي عن التقليد، والناس أمام ذلك ينقسمون إلى قسمين: العلماء المتخصصون، وهم القلة، والأكثرون المقلدون لمن يفتونهم من العلماء، وهم الكثرة. ولا خلاف في تقليد الأحياء ولكن في تقليد الميت خلاف: فمنهم من يمنعه إلا إذا أفتى قبل الموت، ومنهم من أجازه للعامي وذلك ليأخذ الفتوى حكاية. والراجح عندهم جواز التقليد في الفروع دون الأصول، لأن هذه تتعلق بالوحدانية والرسالة والإمامة، وهذه الأمور لا يجوز التقليد فيها، مع أن منهم من أجاز التقليد في أصول الاعتقاد أيضاً. والقول الفصل في ذلك أن معجزة القرآن كافية لليقين والإذعان، ونصوص العقائد كلها محكمة فلا تقليد في العقائد بل ثقة واطمئنان بالرسالة والرسول عليه وآله السلام.

وأما المجتهد في المذهب الإمامي فهناك أربعة أقسام من المجتهدين حسب مراتب الاجتهاد وهي: المجتهد في مرتبة الاجتهاد المطلق أو المستقل، والمجتهد في الفروع ويتبع الإمام في الأصول، ويسمى الفقيه أو المجتهد المنتسب، والمجتهد المخرّج الذي يستخرج علل الأحكام وأقيستها وأدلة أحكامها، والمجتهد الذي يطبق قواعد المذهب على الوقائع. ويأتي بعد هؤلاء الأربعة التقليد والمقلدون، ومنهم المرجحون ومنهم من لا يمكنهم الترجيح.

ويشترط الإماميون في المجتهد ما يلي:

١- العلم الدقيق بالعربية،

٢- العلم بعلم الكلام،

٣- العلم بكتاب الله وسنة رسوله عن طرق الأئمة،

٤- العلم بطرق الاستنباط ومنهاج الاستدلال،

٥- العلم بمسائل الإجماع في المذهب،

٦- الفطنة والذكاء والإدراك لحقائق الأشياء،

٧- العلم بمواضع الخلاف في المذهب،

٨- أن يكون إمامياً.

والمجتهد المطلق عندهم ليس الإمام الذي علمه إلهامياً كما يرى بعضهم، وإنما الذي يعتمد على الكتاب والسنة وأقوال الأئمة المعصومين عندهم. وقد لا يكون عندهم إلا المجتهد المنتسب لأنه يطبق في اجتهاده الخط المرسوم ولا يعدوه.

<u>نمو وانتشار المذهب الجعفري:</u>

إن عوامل نمو أي مذهب ثلاثة هي:

١- فتح باب الاجتهاد، ٢- كثرة الأقوال في المذهب، ٣- تفرق الأقاليم التي انتشر فيها.

والمذهب الجعفري توفرت فيه وله هذه العوامل الثلاث، إذ حيثما دخل المذهب الإمامي دخل مع الجعفري، فهو في إيران أكثر بكثير من الشافعي الذي يعايشه هناك، وفي العراق هناك الكثير من أتباعه، ومن هذين البلدين امتد شرقاً وغرباً، ووجد دعماً من الحكام الشيعة في كثير

من الأقاليم، ولكنه عاد وانحسر عن بعضها بعد ذهاب الحكام، فمع ذهاب الحكم الفاطمي من مصر مثلاً ذهب المذهب الشيعي الإسماعيلي عن مصر بسرعة، وما زال له وجود كبير في الهند وإندونيسيا، وفي نيجيريا والصومال والسنغال وغيرها من بلدان أفريقيا، ولكنهم من الإسماعيلية المنحرفة وليس من الإثنا عشرية ولا الإسماعيلية المعتدلة، كما هو الحال مع البهرة في الهند والباكستان.

والمهم ليس كثرة الشيعة أو السنة أو الإباضية، هنا أو هناك، بل بقاء الجميع في وحدة شاملة مع مذاهب مختلفة في إطار تفسيرات عديدة للمقررات الشرعية المتعددة، مما يعطي حيوية فكرية رائعة. ولابد أن يلاحظ أنه ليس كل التشيع في البلاد الإسلامية اثنا عشرية، بل ليس كلهم من أهل القبلة، فالإسماعيليون المنحرفون باعتقادهم بحلول الإله في أئمتهم يستغلونهم أعداء الإسلام في المدن الأوروبية بالذات ليطعنوا بهم الإسلام... والإخلاص لله ولرسوله هو وحده الكفيل بوضع الأمور في نصابها الصحيح، ورد كيد أعداء الإسلام إلى نحورهم، والإبقاء على وحدة أمة الإسلام والمسلمين.. ويكفي بذلك تحقيق أنبل هدف وأسمى غاية.

<u>التعقيب:</u>

إنني إذ حرصت على إبراز جميع الجوانب السلبية والإيجابية في عصر الإمام الصادق رضي الله عنه وأرضاه أثناء عرض خلاصة هذا الموضوع فإنما هي الأمانة العلمية، وإلا كان من الممكن غض النظر عن كثير من النقاط التي قد تستثير النفوس ضد الهدف الذي وضعته نصب عيني من القيام بهذا العمل، ألا وهو العمل على إزالة أسباب التفرق بين أبناء المذاهب المختلفة إن لم نقل الفرق المختلفة في هذه الأمة، ماضياً وحاضراً. والحال نفسه اتبعته عند عرض الأفكار التي رويت أو نسبت للمذهب الزيدي، وإذا كان لي من دافع قوي يدفعني لذلك فإنما هو ضرورة استخدام مبضع الجراح عند ضرورة الوصول إلى محاولة الشفاء من المرض، وذلك من خلال عرض جميع جوانب الماضي، وما يكتنف الحاضر، من عوامل الشقاق والفرقة، لتكون تحت عين كل مدقق نزيه مخلص يسعى لتحقيق مثل هذا الهدف النبيل والغاية السامية التي يفرضها علينا القرآن الكريم والسنة المشرفة من إعادة الأمة الإسلامية في أمة واحدة لا تفرقها لا الفرق الدينية ولا المذاهب الدينية ولا غيرها، وإنما على النقيض من ذلك يتحقق من خلال هذا التعدد والتنوع المذهبي وحدة البلاد والعباد في أمة خير البشر محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

ماذا نقول للماضي والحاضر والمستقبل إذا وقفنا متفرجين أمام هذه التيارات الفكرية والسياسية التي تجتاح العالم أجمع، وتفرض علينا نفسها شئنا أم أبينا؟؟ هل نقول إننا كنا متفرقين فلم نحسن وحدة أنفسنا، فيكتفي الواحد منا بمثل هذا التبرير أمام نفسه، وهو يعلم حق العلم أنه مخادع لها لأنه لم يبذل من الجهود ما يخلص أمته مما هي فيه من التمزق والضياع؟؟

صحيح أن استئناف الحياة الإسلامية بعودة دولة الخلافة للأرض، بغض النظر عن مدى اتساع رقعتها في النهاية، سيحقق بعون الله ونصره صهر أسباب الفرقة الطائفية والمذهبية بين أبناء الأمة الإسلامية الواحدة في بوتقة واحدة، ولا سيما مع توفر النية الصادقة والمساعي المخلصة ومع تطور عوامل الاتصال المذهلة، وعندها سيتحول الخلاف إلى مذاهب متنافسة في خدمة الإسلام والمسلمين لا خدمة مذهب معين أو طائفة معينة، ولكن العمل

الدؤوب لا يترك للمستقبل غير النجاح، وها نحن نرى العديد من اللقاءات الإسلامية تجري بين أصحاب المذاهب المختلفة بهدف إزالة هذه الفرقة المذلة.. والتمزق المشين.. ولن يطول الزمن بعون الله وتوفيقه لقطف الثمار الطيبة المرجوة..

ثم ها نحن نلمس أن الغرب الرأسمالي الديمقراطي، ومعه مخلفات الشرق الاشتراكي، قد بات لا يرى خطراً إلا في الإسلام وأهله، فأعلنوا عليه الحرب باسم الإرهاب وكأنهم ما زالوا يجترون الحروب الصليبية، أو أن قيمة وسائط الإعلام والاتصال عندهم لا تتعدى خدمة الأهداف التي يرفضون الاعتراف إلا بها من سيطرتهم على جميع المناطق الداخلة في إطار مصالح بلادهم وشعوبهم الحيوية..

وأما أن في العالم أمما وشعوباً أخرى لها مبادئها المخالفة لمبادئهم، فهذا ما لا يجوز الاعتراف به بل ولا السماح بوجوده كلياً في الأرض في نظرهم اللهم إلا بالقدر الذي يحافظ على أفكارهم ومصالحهم.. وهذا يكفي لديهم ولا يزيد..

الإمام أبو حنيفة النعمان رضي الله عنه

إمام المذهب الحنفي

السيرة الشخصية والعلمية :

تقديم:

يؤكد الثقات من العلماء أن هذا الإمام فارسي الأصل وليس بعربي ولا بابلي، وأن شرفه في التقوى والعلم اللذين كان يتمتع بهما، والرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام يقول [آلي كل بر تقي]، وعن سلمان قال عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام [سلمان منا آل البيت] وكان أبو حنيفة من موالي بني تميم.

والجدير بالذكر أن العلم في عصره قد ملك ناصيته الموالي في جميع أقطار الدولة الإسلامية، وبذلك صدقت نبوءة الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام بأن العلم سيكون في أولاد فارس. ثم لكثرة الموالي في صحبة الصحابة وأخذهم العلم عنهم، ثم لعراقتهم في العلوم واستعدادهم لتلقي العلم، ثم لكونهم أهل حضر وصنائع لا يملكها العرب.

نشأته: (٨٠-١٥٠هـ)

نشأ وتربى في الكوفة وقضى أكثر حياته فيها، وكان أبوه تاجرا للخز حسن إسلامه، وعندما التقى بعلي كرم الله وجهه دعا له ولذريته بالبركة. وكان ابنه النعمان كثير التلاوة والحفظ للقرآن الكريم، وقد أخذ القراءة عن الإمام عاصم أحد القراء السبعة. وكانت العراق وقت مولده تموج بالملل والنحل والأهواء من فلسفات اليونان والفرس والنصرانية، فتضاربت هناك السياسة وأصول العقائد، فكانت الشيعة والإباضية في مدنه والخوارج في باديته، وكان فيه المعتزلة والتابعون المجتهدون..

ومع انصراف أبي حنيفة للتجارة شارك في المجادلات وإن كان تردده على العلماء بدأ قليلا. ولكن حث الشعبي له لأخذ العلم دفعه للاختلاف على العلماء وحدهم مع التقليل إلى الأسواق.

وكان العلم في عصره يجري في ثلاث حلقات: إحداها في أصول العقائد، والثانية في مذاكرة أحاديث الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام ورواياتها، والثالثة في استنباط الفقه من الكتاب والسنة. وأبو حنيفة ابتدأ بعلم الكلام والجدل مع الفرق ثم انصرف تماما إلى الفقه، فتثقف بكل جوانب الثقافة الإسلامية من قرآن وحديث ونحو وأدب وشعر وكلام، واستقر على الفقه أخيرا دون أن يترك المناظرة في أصول العقائد كلما لزم مع الخوارج والإباضية والشيعة وغيرهم.

تحصيله العلمي:

لزم أبو حنيفة حماد بن أبي سليمان وتخرج عليه في الفقه، واستمر معه حتى مات، ثم جلس في حلقته التي شغرت بموته عام ١٢٠هـ وأخذ يعطي العلم، واستمرت ملازمته له ثمانية

عشر عاما، ولكنه لم يحصر نفسه به بل دارس كثيرين غيره،ومنهم الإمام علي زين العابدين،والإمام جعفر الصادق، والإمام عبد الله بن الحسن.. وغيرهم حتى قال: تلقيت فقه عمر وفقه علي وفقه ابن مسعود وفقه ابن عباس عن أصحابهم.

معيشته ورزقه:

كان جده ووالده تاجري خز، وقد ورث عنهما هذه التجارة، ولكنها لم تمنعه عن العلم تماما كواصل بن عطاء، شيخ المعتزلة في عصره. وكان في معاملته غني النفس عظيم الأمانة سمحا كريما بالغ التدين والتنسك.

علمه ومصادره:

كان شيوخه من نحل مختلفة من فرق الشيعة المختلفة من كيسانية وزيدية واثني عشرية وإسماعيلية، وكان علمه أيضاً من فتاوى الصحابة ممن اشتهروا بالاجتهاد من عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس، والتقى ببعض الصحابة في مطلع سنه، منهم أنس بن مالك المتوفى عام ٩٣هـ، وعبد الله ابن أبي أوفي المتوفى عام ٨٧هـ، ووائلة بن الأسفع المتوفى عام ٨٥هـ وأبو الطفيل عامر بن وائلة المتوفى عام ١٠٢هـ وهو آخر الصحابة موتاً، وسهل ابن ساعدة المتوفى عام ٨٨هـ وغيرهم. ويرجح أنه لم يرو عن هؤلاء الصحابة لأنه كان شاباً يختلف إلى السوق ولم يقبل على العلم إلا بعد نصيحة الشعبي. وأما التابعون فقد التقى ببعضهم وجالسهم وتلقى فقههم، ومنهم الشعبي الذي اشتهر بالأثر، وعكرمة حامل علم ابن عباس، ونافع حامل علم عمر، وعطاء بن أبي رباح فقيه مكة.

وكان أبرز شيوخه: حماد بن أبي سليمان الأشعري بالولاء والذي تلقى عنه فقه النخعي والشعبي، والنخعي من أهل الرأي، والشعبي من أهل الأثر أقرب.وقد لازمه أبو حنيفة مدة ١٨ سنة، وأخذ عنه فقه علي وابن مسعود، بالإضافة لفتاوى إبراهيم النخعي. وهكذا اجتمع له علم ابن مسعود وعلي عن طريق مدرسة الكوفة، وعلم عمر وابن عباس من تردده على مكة وعلمائها، كما أخذ عن فقهاء الشيعة من زيد بن علي ومحمد الباقر وعبد الله بن الحسن، فتتلمذ على زيد لمدة سنتين، وكان أعلم أهل زمانه، والتقى بمحمد الباقر في المدينة الذي تروى عنه مناظرته بتحويل دين جده عليه وآله السلام وأحاديثه بالقياس، كما التقى بابنه جعفر الصادق الذي كان في مثل سنه والذي قال فيه: والله ما رأيت أفقه من جعفر بن محمد الصادق، ذلك أن أبا حنيفة قد طرح عليه مسائله الأربعين بطلب من المنصور بقصد إحراجه ولكنه أظهر علماً فائقاً بمختلف الآراء. كما التقى بعبد الله بن الحسن وتتلمذ عليه وإن كان هذا لا يكبره إلا بعشر سنين، والتقى أيضاً بجابر الجعفي الذي كان من غلاة الشيعة الكيسانية والقائلين برجعة الأئمة ووصفه بغلبة الهوى وكثرة الكذب.

دراساته الخاصة وخبرته:

كان لنشأته في بيت من بيوت التجار، ولكثرة رحلاته إلى مكة والمدينة، ولمناظرة ومجادلة أصحاب الفرق، ولطريقته في مناقشة تلاميذه، ما أثر على بناء شخصيته، وجعله متعلماً طيلة حياته مع أنه كان من ناحية أخرى يواسي تلاميذه ويتعهدهم بالرعاية ويمحضهم النصيحة وخاصة لمن كان يهم بمفارقته.

عصر أبي حنيفة:

ولد أبو حنيفة في عهد عبد الملك بن مروان وعاش كما أسلفنا ٥٢ سنة في العهد الأموي و١٨ سنة في العهد العباسي، وعاش أل ١٥ سنة الأولى في عهد الحجاج الظالم، فرأى ما حل بآل البيت بشكل خاص من اضطهاد وقتل، كما رأى تعصب العرب ضد الموالي حتى حرموا من حقهم في الغنائم. وكان هذا العصر يموج بمؤثرات الأفكار الفارسية والهندية والإغريقية الزاحفة والمركزة في العراق بالذات، بالإضافة لمكائد المسيحية والتي برز فيها يوحنا الدمشقي بأبرز شكل. كما كان للترجمة دورها الكبير في نقل هذه المؤثرات الثقافية، التي كان من نتائجها اشتعال المنازعات الفكرية بين مختلف الفرق والعلماء. فالعصر كان عصر مناظرات وجدل شديدين سواء بين الفرق المختلفة أو بين الشيعة والسنة، أو بين الخوارج وغيرهم، أو بين المعتزلة وأهل الأهواء، أو بين أهل البصرة وأهل الكوفة.

السيرة الفكرية والسياسية :

السنة والرأي:

منذ وفاة النبي عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام وحتى عصر الشافعي وجد فقهاء اشتهروا بالرأي لتحرجهم الشديد في الرواية عن الرسول عليه وآله السلام مع كثرة الكذب عليه، وهذا واضح في مواطن الفرق والنحل الكثيرة المتضاربة كالعراق، كما وجد جماعة اشتهروا بالرواية لتحرجهم القول بالرأي إضافة إلى ما عرفوه من الآثار التي تتوفر بغزارة وكثرة، كما كان الحال في المدينة والحجاز عامة. وكان من هؤلاء وأولئك الصحابة والتابعون ومن تبعهم، فكان أبو حنيفة ومالك من بينهم. وأما منذ عصر الشافعي فقد اشتد التقارب بين الطرفين حتى كاد يختفي الخلاف بعد أن أخذ أصحاب أبو حنيفة من محمد وأبو يوسف يأخذون الأثر عن أصحاب أولئك، فالتقى أتباع أبو حنيفة مع أتباع مالك وذلك منذ أواخر عصر أبو حنيفة، فكان مذهب أبو حنيفة ومذهب مالك يفترقان فقط في المصالح المرسلة لدى مالك والعرف لدى أبو حنيفة، وإلا فهما يلتقيان في القياس والاستحسان من الرأي. وأما الشافعي فقد رفض الاستحسان وقال قولته المشهورة: من استحسن فقد شرّع، ووضع للقياس ضوابطه وموازينه وحصره بالاستدلال المقيد بالنصوص المعللة، كما حصر التعليل بالعلل المحددة في الأحكام، ورد التعليل المطلق والاستدلال المطلق من كل قيد.

فتوى الصحابي والتابعي وأهل المدينة:

رأى أبو حنيفة الوقوف عند قول الصحابة كما جاء بعد الكتاب والسنة، ولكنه اجتهد بعد ذلك بحيث لا يقف عند قول التابعين. وكذلك فعل الفقهاء وإن كان الشافعي يرى أن رأي الصحابة خير من رأينا لأنفسنا، وأما التابعي فقد آثره بعض فقهاء الحديث على القياس، وأما عمل أهل المدينة فقد انفرد به مالك ولكنه لم يره حجة ملزمة لجميع الأمة حتى منع الرشيد من ذلك عندما همّ بفرض كتابه الموطأ على الناس، وقد وزعه إلى ثلاثة أنواع: نوع لم يخالف فيه أحد أهل المدينة، ونوع خالفوا فيه غيرهم ولم يختلفوا فيه، ونوع اختلفوا فيه أنفسهم. وقد قدم مالك القسم الأول على خبر الآحاد حيث توجد النصوص.

الفرق في عصره:

كانت الشيعة بنحلها العديدة الأولى موجودة في زمانه، منها المغالون الذين تمثلوا في السبئية أتباع عبد الله بن سبأ وهي الفرقة التي أخذت تزعم بعد مقتل علي أنه رفع إلى السماء، وأن البرق تبسمه والرعد صوته وأنه سيرجع، وفي الكيسانية اتباع المختار بن عبيد الثقفي الذين رأوا تقديس الأئمة وعصمتهم وليس ألوهيتهم كما رأت السبئية، ولكنهم رأوا أن الإمام محمد بن الحنفية سيرجع، وأنه حي، وقالوا بتناسخ الأرواح وأن لكل شيء ظاهراً وباطناً، وفي الإسماعيلية، وهي فرقة من الشيعة الإمامية ولكنها انتسبت إلى إسماعيل بن محمد الباقر، وهم الذين حكموا مصر باسم الفاطميين. ومنها المعتدلون الذين تمثلوا في الزيدية أتباع زيد بن علي زين العابدين بن الحسين رضي الله عنهم، وفي الإمامية أتباع جعفر الصادق رضي الله عنه.

وبالإضافة لهذه الفرق السياسية من الشيعة وجد في عصر أبي حنيفة مختلف فرق الخوارج التي كانت الإباضية من بينها أكثرها اعتدالا وأقربها للجماعة وإن كان علماؤها يرفضون نسبتها للخوارج بينما كان العديد منها قد خرج عن الملة وأبرزها اليزيدية أتباع يزيد بن أبي أنيسة الذي ادعى أن الله يبعث رسولاً من العجم وينزل عليه كتاباً ينسخ الشريعة الإسلامية، والميمونية أتباع ميمون العجردي الذي أنكر سورة يوسف بحجة أنها قصة غرام.

ومع هذه الفرق السياسية وجد في عصره فرق اعتقادية كان أبرزها: المرجئة التي رفضت مناصرة أي فريق من المسلمين ضد الآخرين، وأرجئوا أمرهم إلى الله علام الغيوب، وقد اعتبر منهم أبو حنيفة وصاحباه ومن قال بقولهم من أن مرتكب الكبيرة ليس مخلداً في النار، وهذا ما رآه المعتزلة، وهم الفرقة الاعتقادية الأخرى التي برزت في عهد أبو حنيفة والتي غلبت تسميتهم بسبب اعتزال رأسهم واصل بن عطاء مجلس الحسن البصري العلمي بسبب مسألة مرتكب الكبيرة، وهم الذين جمعوا الصفات الخمس المعروفة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة ين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وبالإضافة لهاتين المجموعتين من الفرق الاعتقادية كان هناك أيضاً فرقتا الجبرية والقدرية اللتان مرت الإشارة إليهما.

وهنا لابد بعد هذه الجولة السريعة على الفرق التي وجدت في عصر أبي حنيفة وعاصرها فكرياً وسياسياً من العودة إليه لنرى آثارها على آرائه وفقهه.

آراؤه في السياسة:

يمكن الجزم من خلال ما تناثر من الأخبار في هذا المجال أنه كان يرى الإمامة والخلافة في آل البيت ذرية علي من فاطمة، وكان يرى غيرهم مغتصبين. وقد أوذي في ذلك، ولكنه لم يخرج مع الخارجين منهم بل كان يرى الاكتفاء بالمساندة الكلامية. هذا بالنسبة للخلافة في العهد الأموي وبعده، وأما في العهد الراشدي فكان يفضل أبي بكر وعمر أولا ثم علي وأخيراً عثمان. كما كان يدعو لعدم سب السلف، وكان يحاول تنقية فرق التشيع من ذلك. وبالجملة فإنه لم يدفعه ميله لآل البيت إلى أن يهجر علوم غيرهم أو أن يسيء الظن بهم بل بالعكس فقد اتصل بالآخرين كما اتصل بإمام الزيدية وأئمة الإمامية وبعض الكيسانية ولكن آراءه في الإمامة بقيت أقرب ما يكون إلى الزيدية، وكان يرى الطريقة المحققة لاختيار الخليفة هي الانتخاب من قبل سائر المسلمين وبيعة كاملة وليست بوصاية ولا بالفرض على المسلمين.

موقفه السياسي:

عاش هذا الإمام (٥٢) سنة من عمره في العصر الأموي و(١٨) سنة في العصر العباسي، ورأى ما حصل لآل البيت فكان قلبه معهم، مما جعله يساند الإمام زيدا بن علي عندما خرج عام ١٢١هـ على هشام بن عبد الملك بالمال والتحريض، ولكن لم يخرج معه لودائع لم يجد من يسددها عنه، ولأنه لم يكن يثق بحسن النتائج. وقتل زيد عام ١٢٢هـ ثم قتل ابنه يحيى في خراسان عام ١٢٥هـ، ثم قتل حفيده عبد الله بن يحيى في اليمن عام ١٣٠هـ. ونزلت بأبي حنيفة المحنة من والي الأمويين على العراق يزيد بن هبيرة وذلك عام ١٣٠هـ عندما رفض أن يتولى الخاتم له، وفر إلى مكة عندما سهل له الجلاد أسباب الفرار، واستقر هناك لمدة ست سنين حتى عهد المنصور الذي أعطاه البيعة عن العلماء في الكوفة. واستمر أبو حنيفة في ولائه للعباسيين حتى نقم عليهم أبناء الإمام علي رضي الله عنه، وخرج الإمام محمد النفس الزكية بن عبد الله بن الحسن، وأخوه إبراهيم، وكان أبوهما في سجن المنصور، فقتلا ومات أبوهما كمدا في سجنه. فكان أبو حنيفة يجهر بنقد الخليفة وأعماله بالنسبة للعلويين، كما كان يهاجم أخطاء القضاة في القضاء علانية مما يثيرهم عليه فيشكونه للمنصور، كما حصل من ابن أبي ليلى. وجاءت المنصور الفرصة للنيل منه فعرض عليه قضاء بغداد فامتنع فحبسه وضربه ثم خرج ومات.

آراؤه في مسائل علم الكلام:

يمكن حصرها في ثلاثة مسائل هي:

١ - الإيمان ومرتكب الكبيرة، ٢ - والقدر وصلته بأفعال الإنسان، ٣ - وخلق القرآن.

ويمكن بيان آرائه في هذه المسائل فيما يلي:

١ - الإيمان:

فقد رآه أبو حنيفة كما رآه جمهور المحدثين والفقهاء، وهو الإقرار والتصديق، أي أنه يشمل تصديق القلب وإقرار اللسان معاً، فلا إيمان بلا إسلام ولا إسلام بلا إيمان. وقد ناقش جهم بن صفوان رئيس الجبرية بذلك وأفحمه بحجة أن معرفة الإيمان لا تكفي بل لابد من الإقرار باللسان. ولكنه لا يرى من ناحية أخرى أن العمل جزء من الإيمان. وقد خالفه في ذلك الخوارج والإباضية والمعتزلة، من جهة، وبعض الفقهاء والمحدثين الذين يرون أن الإيمان يزيد وينقص بالعمل، من جهة أخرى، بينما هو لم يكن يرى ذلك. وقد ورد عنه في كتاب (الفقه الأكبر) قوله: ولا نكفر مسلماً بذنب وإن كان كبيرة إذا لم يستحلها ولا نزيل عنه اسم الإيمان.

وأما اتهام أبو حنيفة بأنه من المرجئة بسبب فصله العمل عن الإيمان فإنه مردود لأن المرجئة يرون أنه لا يضر مع الإيمان معصية، وأن الله يغفر الذنوب جميعاً، بينما أبو حنيفة وأمثاله من الفقهاء فإنهم لا يهملون الطاعات ويرون الحسنة بعشرة أمثالها والسيئة بمثلها، وأن عفو الله لا يحده حد ولا يقيده قيد، وأما المرجئة فقد أطلقوا العنان لعمل جميع المنكرات لمن كان لديه التصديق، وهيهات أن يكون أبو حنيفة من هؤلاء وهو الذي اشتهر بالمبالغة في العمل والاجتهاد فيه.

٢- القدر وصلته بأعمال الإنسان:

لقد كان أبو حنيفة يتجنب الخوض في القدر ولكنه كان يجيب الجهمية الجبرية ليكشف ضيق تفكيرهم وفساد رأيهم، فقد أوضح أن قضاء الله على وجهين: أمر وقدر، والأمر على وجهين: أمر تكوين وإيجاد وأمر تكليف وإيجاب، وبالأول لا حساب، وبالثاني يكون الحساب، وبالقدر أيضاً لا حساب. ولكن أبا حنيفة كان يفصل بين القضاء والقدر فيجعل القضاء حكم الله فيما جاء به الوحي والقدر هو ما تجري به قدرته. وكان عندما يسأل عن علاقة العمل بالمشيئة: هل هو بمشيئة العبد أم بمشيئة الرب وهل تتحالف المشيئة مع الإرادة أم تنفصل عنها، فإنه كان يوفق بين ما يليق بالله الخالق القادر على كل شيء، وأنه لا يقع في ملكه إلا ما يريد،وبين إرادة العبد بحيث لا يسلب العبد إرادته بما قدر الله فيه من ا لقدرة على العمل والاختيار بين الخير والشر، بين الطاعة والعصيان..

٣- مسألة خلق القرآن:

كان أبو حنيفة يمتنع عن الخوض في القول بخلق القرآن أو عدم خلقه، ويدعو أصحابه بصريح العبارة أن يتجنبوا ذلك، وأن كل ما نسب إليه من ذلك قد جاء من خصومه من المعتزلة بالذات. هذا مع العلم أن أول من قال بهذا القول هو الجعد بن درهم الذي أخذه عنه الجهم بن صفوان. وقد رأينا سابقا أن أول من قال بذلك هم اليهود وعلى رأسهم إبان بن سمعان وطالوت بن أعصم.

وأما بالنسبة لآرائه الأخرى في الفكر، والأخلاق، والاجتماع: فقد أثرت عنه مجموعة من الآراء بسبب تعامله مع الناس، وغشيانه الأسواق. وقد رأى الخير في معرفة الخير والشر، وتقصد عمل الخير من بينهما عن علم ومعرفة، ورأى العدل في معرفة العدل والظلم، وتقصد عمل العدل من بينهما عن علم ومعرفة، ورأى أن العمل لابد أن ينبني على فكر مستقيم وعلم مقرر ثابت، وأن العلم يجب أن يكون جازماً قاطعاً في موضوع العقائد وراجحاً في موضوع الأعمال، أي صواب يحتمل الخطأ، ومخالفه خطأ يحتمل الصواب. وفي وصيته لتلميذه يوسف بن خالد السمتي وهو يفارقه إلى البصرة ليعلم أهلها فقه الكوفة، تبرز ثلاثة أمور: سمو أخلاقه وعلو مروءته، ودرايته بشؤون الاجتماع وأخلاق الناس، وتعهده لتلاميذه بالنصائح السديدة في أخذ العلم وإعطائه.

السيرة الفقهية والأصولية :

فقه أبي حنيفة:

لم يدون أبو حنيفة مذهبه في كتب بل كان تلاميذه يدونون مذهبه بأسلوب الشورى والمناقشة، فيلقي المسألة ويقلبها ويسمع ما عندهم ويقول ما عنده ويناظرهم حتى يستقر إلى أحد الأقوال فيها ثم يثبتها أبو يوسف في الأصول، وهكذا حتى أثبت الأصول كلها.

مسنده:

وهو الكتاب الذي نسب إليه، وهو عبارة عن مجموعة من الأحاديث والآثار المرتبة على ترتيب الفقه من طهارة وصلاة.. حتى المواريث. وقد رجح كثير من الفقهاء ومنهم ابن حجر أنها من جمع أصحابه وأن تلميذه محمد بن الحسن هو الذي جمعه، وإن كان لغير ابن

حجر رأي آخر. ويبقى أن إسناد هذا المسند إلى أبي حنيفة يختلف عن إضافة الموطأ إلى مالك، لأن هذا دونه ورواه عنه غيره مرتباً مبوباً، وأما أبو حنيفة فرواه عنه غيره ورتبها وبوبها، أي الأحاديث، وهذا لا يقدح في نسبتها إلى أبي حنيفة. وأشهر رواته هما تلميذاه محمد وأبو يوسف.

<u>تلاميذه:</u>

لاشك أنه لو دون أبو حنيفة فقهه لكان أكثر حيوية لأن أسلوب الإنسان جزء منه. ثم أن مدونات تلاميذه تكاد تكون خالية من الأدلة والقياسات التي اشتهر بها أبو حنيفة بينما أعمالهم مليئة بذلك، بغض النظر عن مدى مطابقتها مع قياساته واستحساناته. ثم أن عنايتهم بنقل فقهه وهم الأئمة ولا سيما محمد وأبو يوسف ما جعل إمامهم في مكانته العلمية العالية مع مرور العصور والأجيال من بعده. ولاشك أن هذه الأمانة في النقل تدحض افتراءات بعض الأوروبيين الدارسين لهذه المسائل بنفيهم أو شكهم في نسبتها إليه. وقد قال هو في أصحابه بأنهم ٣٦ رجلاً منهم ٢٨ يصلحون للقضاء و٦ للإفتاء و٢ هما أبو يوسف وزفر لتأديب القضاة والمفتين. ويمكن إيراد وقفة قصيرة مع أشهرهم لنتبين دور كل منهم.

أبو يوسف:

عربي أنصاري، هو يعقوب بن إبراهيم، تولى القضاء للخلفاء المهدي والهادي والرشيد، فاستفاد منه الفقه الحنفي كثيراً، لأنه صقله صقلاً عملياً. والمشهور عنه أنه أحفظ أصحاب أبي حنيفة للحديث. وأما الكتب التي دوّنها فهي كثيرة ضمّنها آراءه وآراء شيخه. وكل كتاب يشمل باباً من أبواب الفقه، بالإضافة لكتب أخرى مثل الخراج، وكتاب الجوامع الذي يحتوي على أربعين كتاباً.

أما كتاب الخراج: فهو رسالة كتبها إلى الرشيد في مالية الدولة وأبواب دخلها بشكل مفصل دقيق يعتمد على القرآن والسنة وفتاوى الصحابة، وضمنه ما اختلف فيه من مسائل مع شيخه، ودعم آراء شيخه بالأدلة. ويعتبر هذا الكتاب في بابه ثروة فقهية لا مثيل لها في عصرها.

وأما كتاب الآثار، وهو رواية يوسف عن أبيه أبي يوسف عن أبي حنيفة، فإنه يظهر فيه كيف كان أبو حنيفة يأخذ بفتاوى الصحابة ويأخذ بالمرسل من الحديث، كما فيه مجموعة من فتاوى التابعين من فقهاء العراق.

وأما كتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، وهو الكتاب الذي جمعه أبو يوسف منتصراً لأبي حنيفة، ورواه محمد عن أبي يوسف، علماً أن أبا يوسف كان قد تتلمذ في الابتداء على أبي ليلى لمدة تسع سنين ثم تحول لمجلس أبي حنيفة. وقال السرخسي في المبسوط بأن محمداً قد زاد عليه مما سمعه من غير أبي يوسف،وهذا القول ليس بمقطوع به. والكتاب حافل بالأدلة وأوجه القياس.

وأما كتاب الرد على سير الأوزاعي فيرد فيه أبو يوسف على الأوزاعي فيما خالف فيه أبا حنيفة من أحكام الحرب من أمان وهدنة وأسلاب وغنائم. وفي الكتاب صور كثيرة للاختلاف بين فقهاء المدينة وفقهاء العراق.

محمد بن الحسن:

هو شيباني بالولاء لا بالأصل، وكان سنه ١٨ سنة عندما مات أبو حنيفة، مما لم يعطه فترة طويلة للتلقي عنه، وإنما درس فقهه على أبي يوسف كما أخذ عن الثوري والأوزاعي، ورحل إلى مالك. وتولى قضاء الرشيد، وكانت له دراية بالأدب حتى قال عنه الشافعي: كان محمد بن الحسن يملأ العين والقلب، وقال عنه أيضاً: كان أفصح الناس إذا تكلم. وكان لميله للتدوين أن قام بنقل الفقه العراقي في الاختلاف، كما له رواية لموطأ مالك تعتبر من أجود الروايات. وهكذا فإنه قد جمع بين فقه العراق وفقه الحجاز. وتعد كتبه المرجع الأول لفقه أبي حنيفة وإن كانت على قسمين: قسم ظاهر الرواية وهي ثابتة، وقسم غير ظاهر الرواية لأنها غير ثابتة كالسابقة، ويعتبر القسم الأول عماد النقل في الفقه الحنفي.

وهنا يمكن إيراد وقفة قصيرة مع كل كتاب من القسم الأول فيما يلي:

كتاب المبسوط، وهو صورة صادقة للفقه العراقي وآثاره، وإن كان خال من التعليل الفقهي تقريبا لأنه يذكر الخلاف سواء مع أبي يوسف أو ابن أبي ليلى. وقد رواه عنه تلميذه أحمد بن حفص وإن كان هناك غيره من الرواة.

وأما كتاب الجامع الصغير فقد سمعه من أبي يوسف، وهو يشتمل على أربعين كتابا في الفقه دون تبويب كما بوب كتاب المبسوط، فهو إذن من تصنيفه لا تأليفه.

وأما كتاب الجامع الكبير فلم يروه عن أبي يوسف، ولكنه صنفه مرتين وكان أصحابه يروونه عنه في كل مرة. والكتاب خال من الاستدلال الفقهي وبيان أوجه القياس كالجامع الصغير وإن كان هناك من السهل على أي فقيه أن يستنبط الأدلة وأوجه القياس في كل المسائل لجودة التعبير ووضوح الفكرة.

وأما كتاب السير الصغير والسير الكبير، ففي هذين الكتابين بيان أحكام الجهاد، وما يجوز ولا يجوز فيه مع بيان أحكام الموادعة والأمان والغنائم والفدية والاسترقاق وغير ذلك من شئون الحرب ومخلفاتها. وكتاب السير الصغير روي عن أبي يوسف، وأما الكبير فلا وإنما من تأليفه هو، وجاء ردا على الأوزاعي الذي قال بأن أهل العراق لا علاقة لهم بالسير لأنها حصلت في الحجاز والشام. وقد ألفه بعد مغادرته العراق ووقوع النفرة بينه وبين أبي يوسف حتى كان يتجاهل ذكر اسمه عند الرواية عنه ويكتفي بالقول: حدثني الثقة.

وأما كتاب الزيادات فهو الكتاب السادس من كتب ظاهر الرواية، وقد اشتمل على مسائل زائدة على الكتب السابقة.

ولكن هناك كتابان لهما قوة ظاهر الرواية لم يذكرهما العلماء وإن اشتهرا عنه لأن أحدهما، وهو في الرد على أهل المدينة، قد رواه الشافعي في كتابه الأم وعلق عليه، وفيه استدلال بالقياس والسنة والآثار، وهو من نوع الفقه المقارن، ولأن الثاني، وهو كتاب الآثار، قد جمع فيه الأحاديث والآثار التي كانت في العراق ورواها أبو حنيفة. وكلا من الكتابين يعد مسندا لأبي حنيفة، ولهما قيمة في بيان مقدار إطلاعه على الأحاديث وآثار الصحابة والتابعين، واعتماده في الاستدلال على الأثر والحديث، وما يشترطه في الرواية ودلالتها على أساس المذهب الحنفي لأن فيهما مجموع الأقضية والفتاوى التي أخذ فيها بالنص واستنبط العلل من ثناياها ثم قاس عليها وفرع فروعها وأصل أصولها ووضع القواعد.

وقد جمع أبو الفضل محمد بن محمد بن أحمد المروزي المشهور بالحاكم الشهيد كتب الإمام الستة في كتاب واحد سماه الكافي، وحذف المسائل المكررة، وقام السرخسي بشرح هذا الكتاب في كتاب سماه المبسوط، وهو قمة في بابه، حتى قال عنه الطرطوسي: لا يعمل بما يخالفه، ولا يركن إلا إليه، ولا يعول إلا عليه.

زفر بن هذيل:

وهو أقدم من أبي يوسف ومحمد في صحبة أبي حنيفة، ولكن وفاته عن ٤٨ عاما سنة ١٥٨ هـ لم يعطه فرصة طويلة في رواية مذهب شيخه كصاحبيه الآخرين، ولكنه نشر المذهب بلسانه ولاسيما بعد أن تولى قضاء البصرة وبذل كل جهده في إزالة الفهم السيئ هناك عن أبي حنيفة. وقد خلف أبو حنيفة في حلقته ثم خلف هذا أبا يوسف. والجدير بالذكر أن المزني عندما وصف أبا حنيفة بأنه شيخ فقهاء العراق وصف أبا يوسف بأنه أتبعهم للحديث ووصف محمد بن الحسن بأنه أكثرهم تفريعا ووصف زفر بأنه أشدّهم قياسا.

الحسن بن زياد الكوفي:

ويعتبر هذا الكوفي المتوفى سنة ٢٠٤ هـ من تلاميذ أبي حنيفة وأصحابه، واشتهر برواية الحديث، ولكن كتبه لا يعتبرها الفقهاء من درجة كتب ظاهر الرواية للإمام محمد بن الحسن.

وهناك تلاميذ لأصحاب أبي حنيفة أوصلوا مذهبه إلى الأخلاف منهم: عيسى بن أبان، تلميذ الإمام محمد بن الحسن، وتولى قضاء البصرة، وتوفي عام ٢٢٠ هـ، ومحمد بن سماعة، تلميذ كل من محمد بن الحسن والحسن بن زياد، وهو الذي تولى القضاء للمأمون عام ١٩٢ هـ، وتوفي عام ٢٣٣ هـ،وهلال بن يحيى، تلميذ يوسف بن خالد السمتي البصري، كما تتلمذ على أبي يوسف وزفر، وأحمد بن عمر الخصاف، الذي أخذ العلم عن أبيه عن الحسن بن زياد، وتوفي عام ٢٦٦ هـ، وأحمد بن محمد أبو جعفر الطحاوى، الذي تلقى العلم أولا عن خاله المزني تلميذ الشافعي، ثم اتجه إلى الفقه العراقي مما جعله أكثر نقدا من غيره بأسلوب المقارنة، وكان مجتهدا في الفقه الحنفي لا مقلدا.

وتبع هذه المجموعة من الأئمة والتلاميذ المتأخرين الكثير من الفقهاء الذين شرحوا كتبهم وفرعوا عليها وأفتوا بمقتضاها، ثم اختصروها وشرحوا متونها، حتى وجدنا منها أحيانا متنا، وأحيانا شرحا، وأحيانا فتاوى.

<u>مراتب الكتب في الفقه الحنفي:</u>

كتب الفقه الحنفي على ثلاث مراتب:

الأصول، وهي ما تسمى بظاهر الرواية، وهي أقوال أبو حنيفة وتلميذيه أبو يوسف ومحمد، والنوادر، وهي ما روي عن أصحاب المذهب المذكورين في غير الكتب السابقة، والفتاوى والواقعات، وهي مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون لمسائل لم يجدوا لها رواية لأهل المذهب المتقدمين.

تميز فقه أبي حنيفة عما سبقه من فقه:

فهل كـان مبتـدعاً لمسلكه أم متبعاً أم متممـا لغيـره؟ فالمتعصبون لـه قـالوا بالإبـداع والمتعصبون ضده قالوا بالاتباع لإبراهيم النخعي، وهذا هضم لحقه لأنـه في الحقيقـة أنضج الفقه العراقي وأوصله للغاية، ولم يقتصر على ما وجد، فيصح أنـه سلك طريق إبراهيم ولكنـه كـان مجتهداً، وكـان مع اتفاقـه معه فـي المنحى الفقهي ينقد الحديث وتفسيره لاستنباط علل الأحكام وأسس القياس والأخذ بالمراسيل إلا أنـه افترق عنه في أمرين مهمين:

الأول: أخذه كثيرا لفقه الحجاز وعدم امتناعه عن التحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم،

والثاني: أنه كان يكثر التفريع وفرض الفروض ولا يقف كإبراهيم عند الإجابات على الأسئلة.

الفقه التقديري وأبو حنيفة:

ويعنى بالفقه التقديري الفتوى فـي مسائل لم تقع ويفرض وقوعها. وقد رأى فيـه أبو حنيفة «إنا نستعد للبلاء قبل نزوله، فإذا وقع عرفنا الدخول فيه والخروج منه». وأبو حنيفة لم يحدث الفقه التقديري كما قال النحوي وإنما نماه ووسعه. وكـان إبراهيم النخعي قد سار فيـه ولكن دون تفريع، وكان الشعبي يشكو من فقهاء التقدير ويسميهم (الأرائيين). ولم يقتصر هذا الفقه على أبي حنيفة بل سار فيه غيره من أمثال الشافعي والليث وغيرهم، وإن كان من الأئمة من رأى عدم جوازه ومنهم من جوزه، ومنهم من توسط في ذلك، ورأى ابن القيم أن الأمر يعود إلى واقع المسألة واحتمال وقوعها وحاجة السائل للعلم بها. وخلاصة الأمر أن الفقه بحاجة لهذا النوع من التقدير ليتحقق نموه أكثر فأكثر.

الأصول التي بنى عليها أبو حنيفة فقهه:

لم يدون أبو حنيفة لفقهه أصولاً مفصلة للأحكام التـي يستنبطها كما لم يدون تفريعاتـه المأثورة عنه، ولكن أصحابه نقلوا بعضها، ويمكن معرفتها من التفريع الذي أكثر منـه. ثم أن البزدوي وغيره ممن استنبطوا تلك الأصول كانوا يتلمسونها من أقوال الأئمة والفروع المأثورة عنهم، ثم أنه قد أثر عن أبي حنيفة قواعد عامة للاستدلال وإن لم تؤثر عنه قواعد تفصيلية للاستنباط.

فمن نصوص متعددة يمكن حصر الأصول التي استنبط منها أبو حنيفة أدلة اجتهاده في السبعة التالية: الكتاب، والسنة، وأقوال الصحابة، والإجماع، والقياس، والاستحسان، والعرف.

ويمكن الوقوف عند كل منها فيما يلي:

(١) الكتاب:

هل القرآن مجموع النظم والمعنى أم المعنى فقط؟ بناء على جواب هذا السؤال يظهر رأي أبو حنيفة في القرآن، فقد أجاز قراءة القرآن في الصلاة بالفارسية، سواء عجز القارئ عن العربية أو لم يعجز، وإن كره ذلك عند عدم العجز، ولم يجز ذلك تلميذاه محمد وأبو يوسف

عند عدم العجز، ولم يجز ذلك الشافعي، سواء عند العجز أو عدمه. ولكن فخر الإسلام البزدوي يروي عن نوح بن أبي مريم أن أبا حنيفة رجع عن قوله ذاك إلى قول صاحبيه. ولذلك يعتبر ما رواه الإمام السرخسي من أنه يرى القرآن بالمعنى فقط مما رجع عنه ولاسيما أن الجواز من باب التيسير والرخصة ولقراءة معاني الآية المحكمة التي لا تقبل التأويل، ذلك أن دلالة اللغة العربية كما قسمها الشاطبي على معانيها على قسمين: قسم الدلالة الأصلية، وقسم الدلالة الخادمة. والقسم الأول يمكن الترجمة إليه والقراءة به لمن يعجز عن العربية حتى يتدرب عليها ويذهب عجزه لأنها لا تحتمل غير هذا المعنى، وأما القسم الثاني فلا يمكن ترجمته لأنه يتحمل عدة معاني تبعاً للتشبيهات والمجازات والإشارات البيانية التي يحملها، وسيبقى القسم الأول عند ترجمته مما يجوز عند العجز ولكن يبقى هو وما يترجم إليه القسم الثاني مجرد تفسير وليس قرآنا عند التقدير.

الخاص والعام في القرآن:

الخاص كما يقول البزدوي هو لفظ وضع لمعنى واحد على سبيل الانفراد فلا يقبل الشراكة، كحيوان وإنسان ورجل وزيد، وأما العام فهو لفظ ينتظم جمعاً باللفظ أو المعنى، كاسم الموصول واسم الشرط، ومثل قوم وجن وإنس وكل ألفاظ الجمع. وهكذا كان خاص القرآن قطعياً في دلالته ولا يحتاج إلى بيان بحيث إذا طرأ أي تغيير في حكمه كان النسخ، مثل آية الوضوء فإنها من قبيل دلالة الخاص، فلا تحتاج لبيان، ولذلك لا يرون أن الأحاديث المتصلة بذلك لها أي بيان لذلك، سواء التي تدل على الترتيب أو النية أو التسمية، لأنها كلها أحاديث آحاد فهي ظنية ولا تستطيع أن تقوم بالنسخ. وكذلك العام فإنهم يرون أنه قطعي في دلالته كالخاص، سواء في القرآن الكريم أو السنة، وأن الخاص لا يقضي على العام بل يجوز أن ينسخ به.

والفرق بين فقهاء الرأي وفقهاء السنة أن فقهاء الرأي يطلقون عمومات القرآن على عمومها بحيث لا يخصصها حديث آحاد بينما فقهاء السنة، كما في الأم والرسالة للشافعي، يجعلون الحديث ولو كان آحادا مخصصا لعمومه ومقيدا لمطلقه ومفصلا وموضحا لمجمله، فلا يهملون الآحاد بجانب النص القرآني. ويبين الإمام الغزالي أن العام يبقى على عمومه حتى ترد قرينة تخصصه. ويظهر أن سبب هذا الخلاف هو قلة الأحاديث الصحيحة عند فقهاء الرأي وكثرة الكذب على الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام، مما جعلهم يطلقون عمومات القرآن دون تخصيص إلا بنص من مرتبتها في السند أو مشهورا. ثم أن الحنفية لا يرون مجرد اجتماع الخاص مع العام سببا لتخصيص العام بالخاص، كما يرى الشافعية، بل لابد من الاقتران ويكون الخاص مستقلا، وإن تراخى أحدهما عن الآخر كان المتأخر ناسخا للمتقدم وليس مخصصا لعمومه، كقولك: لا تعط أحدا، وأعط زيدا، فالجزء الثاني مخصص للأول لأنه كلام مستقل ومقترن به. كما أن هناك موضوعا آخر وهو أن العام إذا خصص تكون دلالته في الباقي بعد التخصيص ظنية، مما يمكن أن يخصص الباقي بحديث الآحاد وحتى بالقياس. وهنا يحتج على هذه المكانة التي تعطى للقياس، بحيث يقف أمام نصوص كثيرة من القرآن، فمثلا: آية المواريث التي خصصت بمنع ميراث القاتل وغير المسلم: فهل يمكن أن يعارضها القياس بعد هذا التخصيص؟ ولعل أبو حنيفة عندما رأى أن الخاص لا يحتاج إلى بيان في موضوعه قد اعتمد على النص القرآني وحده ولم يستعن بالحديث لأن الحديث لم يبلغه، ثم لأنهم رأوا قطعية دلالة العام فلم يلتفتوا إلى أحاديث الآحاد وردوها مهما اتصلت بالموضوع، لأنها ظنية في

ثبوتها والقرآن قطعي في ثبوته. ولكن يبقى القول واردا بأن جواز التخصيص بالقياس هو من باب توسيع مدى القياس حتى تجاوز لفظ النص إلى علته..

مكانة القرآن الكريم: هو المصدر الأول للشريعة، ولكن السنة المبينة لمجمله هي المصدر الثاني، بغض النظر أن فقهاء الرأي قد اعتبروه بينا في مدلوله بحيث لا يحتاج إلى بيان، وأن كل سنة متعلقة بموضوعه تعتبر زيادة عليه ولا تقبل إلا إذا كانت بنفس المستوى من قوة الثبوت، بينما فقهاء السنة والأثريون يرون ذلك مبينا له ومخصصا لعمومه أو مقيدا لمطلقه أو مبينا لخاصه.. وهكذا فإن فقهاء الرأي يرون السنة إما مبينة للكتاب بيان التقرير، إذ تؤكد معنى الآية، أو بيان التفسير، إذ توضح ما فيه إجمال، أو بيان تبديل، إذ تنسخ حكمه إذا كانت متواترة أو مشهورة.

(٢) السنة:

وهي المصدر الثاني في الاستنباط لدى أبي حنيفة وذلك للأدلة الكثيرة المعروفة بغض النظر عن نقد بعض الفقهاء لحرص أو حذر أبي حنيفة في الاعتماد عليها، وإن كانت له مبرراته القوية في ذلك من قلة المأثور في العراق بالنسبة للحجاز، ومن كثرة الكذب هناك بالذات على الرسول عليه وآله السلام، ومن كثرة الملل والنحل التي كان لها تأويلاتها المليئة بالشطط للنصوص.. حتى قال أبو حنيفة: كذب والله وافترى علينا من يقول أننا نقدم القياس على النص، وهل يحتاج بعد النص إلى قياس، وقال: نحن لا نقيس إلا عند الضرورة الشديدة وذلك لأننا ننظر في دليل المسألة من الكتاب والسنة أو أقضية الصحابة، فإن لم نجد دليلا قسنا حينئذ مسكوتا عنه على منطوق به.

والأحاديث من حيث عدد الرواة إما متواترة أو مشهورة أو آحاد، والمتواترة تفيد العلم اليقيني، والمشهورة والآحاد تفيد العلم الظني، ولذلك لا يصلح للعقائد إلا المتواترة، وأما للأحكام فتصلح كلها للاستدلال، وهذا هو رأي جمهور الفقهاء ومنهم فقهاء الحنفية كلهم. وبالنسبة لتقديم الحديث الظني على القياس، وهو أيضا دليل ظني، أو تقديم القياس عليه، فأبو حنيفة يرى ذلك ما داما ظنيين ومن نفس الرتبة، فالحديث الظني مقدم على القياس ولا سيما عندما يكون راوي خبر الآحاد عدلاً فقيهاً، وأما إذا لم يكن كذلك فيرد خبر الواحد إذا لم يكن الراوي فقيها، فرواية ابن عباس الفقيه مرجحة ومقدمة على القياس بينما رواية أبي هريرة غير الفقيه فغير مقدمة على القياس، وهذا بالطبع بعد أن يحرص المجتهد على التخريج وينسد أمامه باب الرأي بصورة مطلقة، وهذا يعني أنه لا يترك خبر الواحد العدل الضابط غير الفقيه إلا للضرورة بأن ينسد أمامه باب الرأي من كل الوجوه، أي أنه كخلاصة للرأي كان يرد الأحاديث إذا خالفت معاني القرآن، ويسمى الحديث شاذا إذا لم يوافق تلك المعاني. ويقدم خبر الآحاد إذا كان رواية من الصحابة المعروفين والفقهاء على القياس، ويعمل به إذا وافق القياس وكان راويه من الصحابة غير الفقهاء، ولا يتركه إذا خالف القياس إلا للضرورة وانسداد باب الرأي.

وهكذا بقيت مدارس الفقه في عصر التابعين وتابعي التابعين لا تقبل بيسر ما عند غيرها من علم وروايات لشدة النقد لرواتها من دون غيرهم، ولكن عندما اختلطت المدارس فيما بعد، وتبادلت المعارف، وانتشرت الأحاديث في كل الأقاليم تقاربت الآراء والتقى الفقه العراقي بالفقه الحجازي، وتم هذا بعد عهد أبي حنيفة.

<u>حجية الحديث المرسل لدى أبي حنيفة</u>: الحديث المرسل هو إما من إرسال التابعي إلى الرسول عليه وآله السلام، دون أن يذكر الصحابي، أو من إرسال الصحابي إذا لم يسمعه هو عن رسول الله عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام، ولم يذكر من سمعه منه، أو من إرسال تابع التابعي. فقالت الحنفية بأن الإرسال يقبل من الصحابي والتابعي وتابع التابعي، بينما قال غيرهم بعدم قبول المرسل كليا، بينما قال الشافعي بقبول المرسل بشرطين: أن يكون التابعي المرسل من كبار التابعين الذين التقوا بكثير من الصحابة، كسعيد بن المسيب، وأن يقوى الحديث بشكل آخر من رواية بسند آخر متصل أو من مرسل آخر في معناه أو لموافقته لبعض أقوال الصحابة أو لفتوى أهل العلم بمثله. وعليه فإن أبا حنيفة الذي يقبل المرسل من التابعي وتابع التابعي لا يقبله إلا بشروط: أن يكون المرسل ممن يوثق به تمام الثقة، ولا سيما أن الإرسال كان هو الكثير بين التابعين قبل أن يكثر الكذب على رسول الله عليه وآله السلام حتى قال ابن سيرين: ما كنا نسند الحديث إلى أن وقعت الفتنة، أي كثر الكذب مع تلك الفتنة. وأما مرتبة المرسل لدى أبي حنيفة فهي مرتبة خبر الآحاد، وعند التعارض يرجح بينهما بنفس طريق الترجيح بين أخبار الآحاد إذا تعارضت.

وهكذا يكون <u>موقف أبي حنيفة من السنة</u>: أن جعلها بعد الكتاب إن ثبتت برواية الثقات، وهي بذلك مقدمة على القياس، ويؤخر آحادها عن عمومات القرآن، ويعتبرها شاذة إن تعارضت مع المقررات الشرعية، وهذا هو موقف جمهور الفقهاء، ومنهم شيخ فقهاء الحجاز مالك بن أنس رضي الله عنه، ويقبل أخبار الآحاد والمرسلات عند عدم تناقضها مع الكتاب أو السنة أو مقررات الشريعة.

<u>(٣) فتوى الصحابة:</u>

كان أبو حنيفة يعتبر قول الصحابي واجب الإتباع إذا لم يكن هناك اختلاف مع غيره من الصحابة، وأما إذا وجد ذلك يختار من هذه الآراء ولا يخرج عنها إلى غيره من الصحابة، فلا يتبع رأي التابعي وإنما الصحابي فقط. وأما إذا كان هناك اجتهاد ورأي من الصحابي وليس مبنيا على النقل فإنه كان يخالف الصحابي. وحيث كان قول الصحابي حجة كان مقدماً على القياس، كما هو منقول عن أبي حنيفة.

<u>(٤) الإجماع:</u>

معنى الإجماع، كما ذكره الشافعي في رسالته، هو اتفاق المجتهدين من المسلمين في عصر على الحكم في أمر من الأمور. فأبو حنيفة كان شديد الاتباع لما هو موضع إجماع ممن سبقوه من فقهاء الكوفة، كما كان مالك يعتبر إجماع أهل المدينة، كما يعتبر الحنفية الإجماع القولي والسكوتي حجة وليس القولي فقط وان كانوا يرون ضرورة توفر أهلية من ينعقد منهم الإجماع. كما يشترط ألا يكون ما يجمع عليه في عصر من العصور موضع اجتهاد واختلاف بين الصحابة رضوان الله عليهم.

هذا وقد ذكر علماء الأصول في المذهب الحنفي أن الإجماع حجة قطعية، وقال بعضهم إنه حجة ظنية، وفصل ذلك فخر الإسلام البزدوي عندما قال بثلاث مراتب للإجماع، فجعل أعلاها إجماع الصحابة وأنه كالحديث المتواتر ويفيد القطع واليقين، ثم إجماع من بعد الصحابة في أمر غير مجتهد فيه، وأنه كالحديث المشهور، ثم الإجماع في فعل مجتهد فيه،

وأنه كخبر الآحاد المعتبر ظنياً فقط، وهذا كله إذا نقل خبر الإجماع بطريق التواتر، وأما إذا نقل بطريق الآحاد ولو كان إجماع الصحابة فإنه يبقى ظنياً. والمهم أن الإجماع يبقى في كل حال مقدماً على القياس. وأما ما يقوله الأوروبيون عن الإجماع من أنه أدخل في الدين ما ليس منه فإنه سوء فهم إن لم يكون سوء قصد أيضا منهم، لأن الإجماع المتواتر فقط هو الذي يفيد اليقين، وهذا مما يلتقي مع الكتاب والسنة ولا يضيف بدعا إلى الدين، وأما غير المتواتر فهو حجة ظنية ويدخل في العمل دون الاعتقاد، ويبقى الإجماع في كل الأحوال حجة بعد النص.

(٥) القياس:

القياس هو بيان حكم أمر غير منصوص على حكمه بأمر معلوم حكمه بالكتاب أو السنة أو الإجماع لاشتراكه معه في علة الحكم. وقد اكثر أبو حنيفة من القياس لقلة الأحاديث في العراق بسبب الخشية من الكذب على الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام، ولأن مسلكه في فهم النصوص كان لا يكتفي بمعرفة دلالتها بل الحوادث التي اقترنت بها وما تهدف إليه من إصلاح الناس والأسباب الباعثة والأوصاف المؤثرة، فيتعرف من أسباب النزول والمسائل التي قيلت فيها الأحاديث العلل الشرعية المؤثرة، فكان يستنبط مما بين يديه من نصوص عللا عامة للأحكام ويفرع عليها الفروع لأنه يعتبر تلك العلل قواعد عامة.

وفي ضوء الأصل الذي أقام عليه أبو حنيفة القياس من أن الأحكام لصلاح الناس في دنياهم وأخراهم كان يفهم أبو حنيفة الأحكام من الكتاب والسنة والإجماع. ولكن لكون أحكام العبادات لا يدرك العقل علتها فقد قسم أبو حنيفة النصوص إلى قسمين:

- تعبدية: وهى التي لا يبحث عن علل الأحكام فيها، فلا قياس فيها لأنها لا تعلل،
- وغير تعبدية: وهى التي يبحث عن علل أحكامها ويقاس عليها.

وأبو حنيفة هنا وسط بين من لا يرى وجود التعليل في النصوص وبين من يراه في كل النصوص، فيعتبر النص معللا إلا إذا كان النص مقتصراً على موضوعه، كأن يكون تعبدياً وغير معدول عن القياس به ولم يكن من خصوصيات النبي عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام. كما أنه لم يعتبر كل وصف في الشيء علة، كما قال المتوسعون وإنما العلة وصف متميز من سائر أوصاف الشيء، والتعرف على هذا الوصف المتميز هو سبب الخلاف في استنباط العلل، وبالتالي القياس. فالعلة هي الوصف المتميز الذي يشهد له أصل شرعي بأنه أنيط به الحكم بحيث يثبت الحكم حيثما يتحقق، وهي إما أن ترد في النص صراحة أو دلالة أو استنباطا. وقد رأى الأحناف أن العلة لا تكون إلا متعدية، وأنها تكون بذلك عامة بخلاف الشافعية إذ رأوا إمكانية أن تكون قاصرة، وهذا ما يميز فقهاء الرأي عن فقهاء الحجاز، وهو سبب الإكثار من الفقه التقديري القائم على تعميم العلل، فكان أبو حنيفة يقيس إلا إذا قبح القياس فيستحسن، فكان يسير بالعلة المؤثرة في عمومها حتى يقبح القياس، وعندها يستحسن. فالعلة إمارة على الحكم وليست موجبة له، وعملها يتخلف عند وجود نص يعدل به عن القياس أو عند إجماع أو ضرورة أو استحسان فيمنع تعميم حكمها.

(٦) الاستحسان:

وهو أن يعدل المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به نظائرها لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول. وقد حصل نقد شديد لأبي حنيفة لأنه يأخذ بالاستحسان وإن كان

مالك رضي الله عنه يقول: «الاستحسان تسعة أعشار العلم»، ولكن الشافعي يهاجم الاستحسان ويراه باطلاً، ويقول: «من استحسن فقد شرّع». والاستحسان في حقيقته يكون في مسألة جزئية في مقابل قاعدة كلية يلجأ إليه الفقيه تجنباً للإغراق في القاعدة الذي يؤدي إلى البعد عن الشرع في روحه ومعناه.

ولذلك يقسم الحنفية الاستحسان إلى قسمين:

استحسان القياس: ويتم بوجود وصفين في المسألة يقتضيان قياسين متباينين بحيث يكون أحدهما ظاهراً والآخر خفياً، والظاهر يعمل في نظائرها والخفي لم يطرد في نظائرها، ولكن يوجد في المسألة ما يوجب إعمال الخفي وترك الظاهر، ولذلك قال السرخسي بأن الاستحسان في الحقيقة هو قياسان أحدهما جلي ضعيف الأثر ويسمى القياس، والآخر خفي قوي الأثر ويسمى الاستحسان، والترجيح بينهما بالأثر لا بالخفاء والوضوح. ومثاله: سؤر سباع الطير، فإنها لشبهها بسباع البهائم يعتبر سؤرها نجساً، ولكن لكونها تشرب بمناقيرها فلا تلوث الماء بلعابها النجس كالبهائم فإن سؤرها ليس بنجس كسؤر البهائم، وهذا إعمال للعلة الخفية لأنها أقوى أثراً في المسألة.

واستحسان المعارضة للقياس: وذلك بالسنة أو الإجماع أو الضرورة.

وفي الخلاصة فإن الحنفية تترك القياس عندما يرون قبحاً في تطبيقه في بعض المسائل وتذهب إلى الاستحسان، كما أنهم لا يرون العمل بالاستحسان كأمر أولى مع جواز القياس في المسألة الواحدة، فلابد من ترك القياس في معارضة الاستحسان وليس هذا بأولى في العمل من ذاك.

(٧) العرف:

وهو ما استقر في النفوس من جهة العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول، وهو والعادة بمعنى واحد من حيث المقاصد وإن اختلفا من حيث المفهوم اللغوي. ومن حيث اعتبار العرف فإنه معتبر إن كان عاماً، ولم يخالف النص، فيترك به القياس لأنه يصبح قبيحاً، ويكون العرف أو ما يتعامل به الناس مخصصاً للنص إذا كان هذا العرف عاماً، أي يشمل الأقطار، وأما إذا كان خاصاً لبلد واحد فإنه لا يتجاوز أهله في الحكم. فالعرف العام يخصص به النص العام ويترك به القياس بشرط عدم مخالفته للنص، وأما العرف الخاص فيترك به القياس الظني في علته وتطبيقه في بلده ولا يترك لغيرهم. وهكذا كان العرف العام دليلاً حيث لا نص، ومخصصاً لعموم بعض الآثار الظنية إن خالفته، ولكن المخرجين في المذهب يحرصون على المواءمة بين القياس الظني والعرف بكل ما يمكن بحيث إذا لم يمكن المواءمة أخذ بالعرف الملزم، وأما العرف الخاص فيؤخذ به إذا لم يكن ثمة دليل سواه.

دراسة فروع فقهية من المذهب الحنفي:

فإن البيوع التالية تبين في دقتها وتفصيلاتها خبرة أبي حنيفة الواسعة في الأسواق وحرصه على إقامتها بعيدة عن المنازعات وفساد العلاقات:

السَّلَم، وهو بيع آجل بثمن، والمرابحة، وهو بيع الشيء بمثل الثمن مع زيادة ربح معلوم بنسبة معينة، والتولية، وهي بيع الشيء بمثل الثمن من غير زيادة، والإشراك،وهو بيع بعض الشيء بما يقابله من الثمن من غير ربح، والوضيعة، وهي بيع الشيء بأقل من الثمن.

وعلى هذا يكون السلم بيع دين بعين لأن البيع كما يقول كمال الدين بن الهمام ينقسم إلى: بيع مطلق وهو بيع عين بثمن، أو عكسه وهو بيع ثمن بعين، وهو السَّلَم، أو بيع ثمن بثمن وهو الصرف، أو بيع عين بعين وهو المقايضة.

وبالنسبة للعقود التجارية، التي تشمل المرابحة والتولية والإشراك والوضيعة، فنجد الفقهاء يقسمون عقد البيع بالنسبة للثمن إلى أربعة أقسام:

- بيع مساومة، وفيه لا يلتفت المشتري إلى ثمن البائع أو ربحه،

- بيع مرابحة، وفيه يبيع المشتري الشيء مع ربح زائد يعرفه بالقدر للمشتري أو بالنسبة للثمن، كعشرة أو خمسة،

- بيع التولية، وفيه يبيع المشتري الشيء دون زيادة على ثمن الشراء،

- الوضيعة، وفيه يبيع المشتري ما ملكه بأقل من ثمن الشراء بقدر معلوم.

وأما بيع الشركة أو الإشراك فهو نوع من التولية لأنه شراء بما قام عليه من الثمن ليس لكل المبيع بل لبعضه، ويكون بما يقابله من الثمن الذي اشترى به المشتري من البائع.

هذه هي العقود المقيدة بشروطها وقيودها، وأما ما يطلق فيه أبو حنيفة إرادة الإنسان ولا يقيدها فهي ما دام الإنسان عاقلاً، إذ يرى أن ليس للجماعة ولا لولي الأمر أن يتدخل في شؤون الفرد الخاصة ما دام لم ينتهك أمراً شرعياً أو استباح حرمة. وهذا هو ما جعل أبي حنيفة يعطي العاقلة الولاية التامة في أمر زواجها ولم يجعل لوليها عليها أي سلطان مخالفاً في ذلك بقية الأئمة من الفقهاء، كما أنه يمنع الحجر على السفيه وذوي الغفلة والمدين، كما يمنع الوقف، فيطلق إرادة الإنسان إلا من قيود الدين التي يحاسب عليها الملك الديّان..

فالمرأة لها أن تزوج نفسها دون إذن وليها بشرط الكفء ومهر المثل ما دامت بالغة عاقلة رشيدة، كما لا يجوز أن يحجر على من بلغ عاقلاً رشيداً عن أي تصرف في ماله، كما لا يجوز الحجر على المدين لوفاء الدين، وإن كان الجمهور يرى الحبس فقط سبيلاً للوفاء، كما أنه يرى أن كل مالك حر فيما يملك ولا يمنع من التصرف لأي سبب كان، ولكن المتأخرين من الحنفية استحسنوا منع الجار من التصرف في ملكه بشكل يضر بجاره ضرراً فاحشاً، كما أنه يرى أن الوقف لا يقيد الواقف ولا يلزم ورثته لأنه خروج الشيء إلى غير مالك، وأن هذا لا يقارن بالعتق لأن العتق رد الشيء إلى أصله بينما الوقف إخراج الشيء عن أصله.

<u>الحيل الشرعية:</u>

لم يثبت أن لأبي حنيفة كتاباً في الحيل، وإنما لتلميذه محمد على الترجيح، كما هناك كتاب للخصاف وهو أوسع من كتاب محمد. وعند النظر في تقسيم ابن القيم للحيل عند الفقهاء نجدها تنقسم إلى ثلاثة أقسام هي:

- الطرق الخفية الموصلة إلى محرم في نفسه، كنكاح المحلل، فهذه حيل لا تجوز لأن كل حيلة تكون وسيلة لإبطال حق تكون حراماً.

- الحيلة المشروعة، وما تفضي إليه أمر مشروع، كوسائل الكسب الحلال، وهذه كلها جائزة.

ـ الاحتيال للتوصل إلى الحق أو دفع الظلم بطريق مباحة لم توضع أصلاً لذلك بل وضعت لغيره، كضمان المستأجر للعين المستأجرة لضمان الحق إذا ظهر فساد الإجارة.

وكل الحيل التي نجدها في كتابي الحيل المذكورين لمحمد والخصاف هي من القسم الثالث، أي أنها للتوصل إلى الحق أو لدفع ظلم بطريق مباحة، إذ أننا نجد عند النظر في الكتابين أن الحيل فيهما هي من ضمن أقسام أربعة كما يلي:

ـ في الأيمان، وخاصة بالطلاق،

ـ في الاحتياط لضمان الحقوق في المستقبل في العقود، أو لتجنب الضرر بسبب العقود،

ـ في التوفيق بين مقاصد العاقدين المشروعة وبين الشروط الفقهية،

ـ في بيان الطريق للوصول إلى الحقوق الثابتة مع وجود قواعد شرعية لحمايتها ومنع العبث بها.

فمثال القسم الأول في الأيمان: كأن يوكّل شخص آخر يشتري له الثوب الذي حلف ألا يشتريه ورغب في شرائه دون أن يحنث في يمينه.

ومثال القسم الثاني في عقد شراء: كأن يشتري داراً لا يريدها لنفسه بل لمن رغب بها، فيحتاط حتى لا تبقى في ملكه بجعل العقد بالخيار مدة معلومة.

ومثال القسم الثالث في عقد المضاربة، كأن يأمن ضرر المضارب بماله بأن يقرضه كل المبلغ إلا جزءاً يسيراً منه يبقى للمضاربة.

ومثال القسم الرابع في منع ضياع دين: كأن يمنع ضياع دين المطلقة على زوجها بأن تنكر انتهاء عدتها لتأخذ بالنفقة الزائدة من الزوج ما يعادل الدين فتصل إلى حقها.

فهذه الأمثلة وغيرها تبين أن الحيل المختلفة في كتابي محمد والخصاف لا تهدم قاعدة من قواعد الفقه بل ترشد إلى أحسن طريق لتطبيقها وتيسر الأمور على من يقع في ضيق من قيودها، كما تبين طريق الوصول إلى الحق إن كانت تلك القواعد تقف دون ذلك.

<u>عوامل نمو المذهب الحنفي:</u>

لاشك أن المذهب الحنفي يشمل أقوال الإمام وأقوال أصحابه معاً، لأن الأقوال الخاصة بالإمام لم ترو متمايزة عن أقوالهم لا من حيث الأصول ولا الفروع، حتى أنه ينسب إليهم أنهم لم يقولوا قولاً خالفوا فيه الإمام بالرغم من وجود هذه المخالفات لاطلاعهم على نصوص بعد وفاته لم يعلم بها هو في حياته، ولاختلاف أحوال الزمان والأعراف، ولحرصهم على خلط أقوالهم بأقوال إمامهم لاتحادهم معه في الأصول. وعليه كانت عوامل نمو المذهب ثلاثة هي:

ـ الاجتهاد والتخريج في المذهب،

ـ كثرة الأقوال في المذهب،

ـ التخريج والترجيح في المذهب.

أما المجتهدون والمخرجون: فقد قسم ابن عابدين الفقهاء إلى سبع طبقات هي:

- المجتهدون في الشرع، وهم أصحاب الأصول والفروع الأولى على المذهب، كأئمة المذاهب،

- المجتهدون في المذهب، وهم المخرجون على أصول المذهب الواحد، كأبي يوسف ومحمد وزفر والحسن وأمثالهم من أصحاب أبي حنيفة،

- المجتهدون في المسائل التي لا رواية فيها عن أصحاب المذهب أو أحد من أصحابه، كالخصاف والطحاوى والكرخي والحلواني والسرخسي والبزدوي وقاضيخان،

- أصحاب التخريج أو المرجحون، وهم من لا يستنبط مسائل لا يعرف حكمها وإنما يرجح بين الآراء المروية، ومنهم أبو بكر الرازي،

- الفقهاء الموازنون بين أقوال المذاهب بتفضيل بعض الروايات على البعض الآخر بكلمة هذا أولى، وهذا أصح رواية،

- المقلدون القادرون على التمييز بين الأقوى والقوي، والضعيف وظاهر الرواية وظاهر المذهب.

- وعند الفصل بين المخرجين والمرجحين في الطبقة الرابعة يكون عدد الطبقات سبعاً.

وأما كثرة الأقوال في المذهب: فهناك روايات عديدة عن أبي حنيفة وأصحابه وذلك بسبب اختلاف الروايات عنهم، ولتعدد أقوال الإمام في المسألة الواحدة، ولاختلاف الأئمة في المسألة الواحدة، وأخيراً لاختلاف المخرجين ومخالفتهم أحياناً للأئمة.

وأما التخريج والترجيح: فالتخريج هو استنباط أحكام الوقائع الجديدة بالبناء على أصول المذهب العامة، والترجيح بيان الراجح من أقوال أئمة المذهب المختلفة أو رواياتهم المختلفة. والتخريج عمل المجتهدين في المذهب، أما الترجيح فعمل فقهاء المذهب المرجحين للرأي أو رواية القوي والأقوى.

انتشار المذهب الحنفي:

نشأ المذهب الحنفي بالكوفة، وتدارسه الفقهاء بعد وفاة شيخه ببغداد، ثم شاع بعدئذ في اكثر البقاع الإسلامية، مصر والشام وشمال أفريقية والعراق وما وراء النهر في الهند والصين. وكان لتولي أبي يوسف القضاء وقاضي القضاة تأثيراً كبيراً في ذلك إذ كان لا يولي القضاء إلا الفقيه الحنفي. وقد تزاحم في الأندلس مع المالكي حتى اضمحل بعد عام ٤٠٠ هـ ولكن بقيت له الغلبة في العراق وما بعدها من وراء النهر وإن حاول الشافعي أن يزاحمه في الهند ولكنها كانت محاولة فاشلة. وفي العهد الفاطمي تراجع كثيراً في مصر لأنه كان مذهب الدولة العباسية والفاطميون يقاومون هذه الدولة، ولكنه عاد إلى مكانته هناك شيئاً فشيئاً في عهد المماليك، ثم في العهد الأيوبي، واستقر تماماً في العهد العثماني. وأما في بلاد الشام فتنازع مع الشافعي واستمرت له الغلبة في بعض المناطق هناك. وما زال ينفرد بمسلمي الهند وإن جاوره المذهب الشافعي على استحياء، بينما نجده ينفرد في الصين.

الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه

إمام المذهب المالكي

السيرة الشخصية والعلمية :

تقديم:

إن مطالعة عامة ودقيقة لسيرة هذا الإمام وفقهه تؤكد خطأ الرأي المتداول عنه من أنه من فقهاء الأثر ليس غير، لأنه رأي بني على أساس الحجة القائلة بأنه كان فقيه المدينة وصاحب الموطأ. ولكن الحقيقة تؤكد أنه جمع بين الأثر والرأي ولا سيما عندما أقام فقهه في الرأي على أساس جلب أكبر قدر من المنافع ودفع أكبر قدر من المضار.

حياته: (٩٣–١٧٩هـ)

هناك زعم مرفوض بأن أمه قد حملت به لمدة ثلاث سنين، وإنما حمل كأي مولود آخر لتسعة أشهر. وقد ولد بالمدينة، ورأى آثار الصحابة والتابعين، كما رأى قبر النبي عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام، فوجد التقديس للمدينة وما بها فانطبع في نفسه ذلك وأثر في فكره وفقهه وحياته. إنه مالك بن أنس بن مالك أبي عامر الأصبحي اليمني، وأمه العالية بنت شريك الأزدية. فأبواه عربيان يمنيان. ونشأ في بيت اشتغل بعلم الأثر، وفي المدينة التي كانت موطن العلم ومقصد العلماء، مهد السنن وموطن الفتاوى المأثورة. حفظ القرآن ثم اتجه إلى حفظ الحديث بتشجيع من أمه التي دفعته لذلك قائلة: أذهب إلى ربيعة فتعلم علمه قبل أدبه، وتعلم منه كيف يقول: لا أدري، إذا لم يعرف إجابة أي سؤال. وكان يتجنب مسائل الكلام كلها لأنه رآها لا توصل إلى بر السلامة ولا تنتهي إلى غاية. وجالس نافعا مولى ابن عمر مع ابن هرمز، كما أخذ عن ابن شهاب الزهري، وانتفع بالرواية عن هؤلاء الثلاثة. وكان يتلقى العلم من الأفواه لا مكتوبا فيحفظ ويدوّن..

وعليه فإن مالكا قد جمع العلم من أطرافه الأربعة: من الآثار، والرأي، وعلوم العصر، وإدراك مصالح الناس. ولم يجلس للدرس والإفتاء في مجلس عمر رضي الله عنه، وفي مسجد الرسول عليه وآله السلام، إلا بعد أن أجازه سبعون من المشايخ بعد أن نضج علما ورجولة، بغض النظر عن زعم من تعصب له بأنه كان في سن السابعة عشرة، وهو زعم يرده واقع سيرته العلمية. وكان يسكن دار عبد الله بن مسعود التي غادرها إلى العراق. واستمر يلازم المسجد في درسه طيلة حياته حتى نقل الدرس إلى بيته بسبب مرض سلس البول الذي أخفاه عن الناس حتى آخر حياته. وكان يعيش من التجارة أولا، ثم تيسرت عليه الحياة بما كان يرزقه الخلفاء من العطايا والهبات فيقبلها لأنه كان يراها من باب إنصاف أهل المروءة، وفي نفس الوقت يجد فيها وسيلة لإيواء فقراء طلاب العلم وسد حاجة المحتاجين. ومع هذا اليسر من العيش كان يحب المأكل الحسن والملبس الحسن والمسكن الحسن. وكان يلتزم كل الوقار في درسه ولا يسمح بالمزاح، وكان يجيب على المسائل التي تقع ولا يفرض ما لم يقع ويرفض الاستجابة في ذلك لطلابه ليلزمهم حدود الدين من كتاب وسنة. وكان لا يريد أن يكتب عنه طلابه كل ما يلقي عليهم قائلا: إنني بشر أخطئ وأرجع، وكل ما أقوله لا يكتب.

مواهبه وصفاته:

فكان ذا حافظة واعية مع قلة في التحديث خشية على الناس وتجنباً للملل، وكان صبوراً جلوداً مثابراً في سبيل العلم وتحصيله ويحث أصحابه وتلاميذه على ذلك، وكان مخلصاً لله ورسوله في طلب العلم ونشره فيرى في الإخلاص سبيلاً لنور العلم وامتلاء الصدور به، كما يرى فيه مانعاً من كثرة التحديث ومن الجدل في العلم حتى لم يتجاوز في تصديه لذوي العلم المناظرة ببيان الحكم ودليله، وكان قوي الفراسة والنفاذ إلى مواطن الأمور والنفوس حتى قال عنه أحد تلاميذه: كان في مالك فراسة لا تخطئ، وقد أصابت عندما قال للشافعي، وهو يلتقي به أول مرة: يا محمد، اتق الله، واجتنب المعاصي، فإنه سيكون لك شأن من الشأن.

شيوخه:

فقد جاء مالك في عصر الدولة الأموية والعلماء في المدينة كثيرون، ومما قاله: إن هذا العلم دين، فانظروا عمن تأخذون دينكم. وقد أدرك سبعين من العلماء، فلم يأخذ عنهم لأنهم لم يكونوا أهلاً للعلم، وأخذ عن جعفر الصادق ومنحه عظيم المدح مع أنه لم يكن في منهجه يرضي العلويين، وأخذ عن ابن هرمز، وأبي الزناد، وربيعة، والأنصاري، وابن شهاب، ونافع مولى ابن عمر. وقد غلب الحديث وعلم الآثار على نافع وابن الزناد وابن شهاب الزهري، وغلب الفقه على ربيعة الرأي ويحيى بن سعيد الأنصاري، وابن هرمز. وكان مالك لا يندفع إلى مغالاة في الرأي ولا ينقبض حول النصوص لا يعدوها.

علمه:

فقد كان ذروة في علم السنة وعلم الفقه معاً، فكان إماماً في الحديث والفقه، مما لم يتوافر لغيره من العلماء، حتى قال عنه معاصره أبو يوسف: ما رأيت أعلم من ثلاثة: مالك، وابن أبي ليلى، وأبي حنيفة.

دراساته وخبراته الخاصة:

فإن بقاء مالك في المدينة وعدم رحلته إلى غيرها من البقاع أدى إلى حصر اتصاله بالعلماء في موسم الحج وبالمناظرات مع المكاتبات. فقد التقى بالليث بن سعد، والأوزاعي، وأبي يوسف، ومحمد، وغيرهم كثير. وكان له مجلس خاص يلتقي فيه بالعلماء دون العامة يتذاكرون فيه مبهم المسائل. ومن مكاتباته الشهيرة رسالتان بينه وبين الليث تظهر مناقشة مسائل متعددة بينهما.

السيرة الفكرية والسياسية :

محنته:

نزلت به المحنة سنة ١٤٦هـ، وقيل ١٤٧هـ، إذ ضرب بالسياط وخلعت كتفاه، وقيل أن السبب هو مخالفته لابن عباس في نكاح المتعة وقوله أنه حرام، وهذا ليس بمشهور ولم يورده الثقات، وقيل أن السبب لتقديمه لعثمان على علي رضي الله عنهما، مما جعل الطالبيين يغرون به والي المدينة، وهذا الخبر أيضا مطعون فيه، وقيل أن السبب المشهور هو تحديثه بحديث [ليس على مستكره طلاق]، وأن معناه أنه قد خرج على الخليفة وليس عليه بيعة،

وهذا السبب هو الراجح، وذلك لذكره هذا الحديث في وقت خروج محمد بن عبد الله بن الحسن، واستغلال الخارجين لذلك الحديث، وسعاية الكائدين له، وذلك بعد مقتل محمد، أي سنة ١٤٦هـ، ولأنه قتل قبل ذلك بسنة واحدة. ومع استمراره في درسه بعد المحنة دون تحريض ولا دعوة إلى فساد زادت نقمة الناس في الحجاز على الحاكمين، فأحس بذلك أبو جعفر المنصور، فأرسل إلى الإمام مالك ليلتقي به عندما جاء إلى الحجاز حاجا، واعتذر له أبلغ اعتذار، وأكد له بأنه سيبالغ في حبس الوالي سليمان بن جعفر سبب محنته، ولكن الإمام عفا عنه وسامحه، مما جعل المنصور يقول له: «فعفا الله عنك ووصلك».

صلته بالخلفاء والولاة:

عاش مالك في وسط مشحون بالاضطرابات والفتن، ورأى كيف تهدر الكرامات وتستباح الحرمات، فتجنب السياسة ورضي بالأمر الواقع، لأن في ذلك حقنا لدماء المسلمين وتجنيبا لهم الفتن والظلم، ودفعا لضرر أشد وفساد أعم، فكان يقول {إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم} ويقول: «كما تكونوا يولى عليكم».. وقد رأى عهد عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه وما فيه من عدل ورشد فأعجب به كل الإعجاب، ولكن فترة حكمه القصيرة (٩٩-١٠١هـ) لم تمكنه من التغلب على الشهوات والأهواء التي عادت مع وفاته، فرأى ما ينجم عن خروج الخوارج والعلويين على العهد الأموي من فتن ومآسي أصاب الحجاز منها الشيء الكثير، فتجنب هو وتجنبت الحجاز كلها بعد ما رأت ما رأته من الويلات الخوض في السياسة إيثارا للسلامة وطلبا للاستقرار وتوفيرا للأجواء العلمية التي تليق بدراسة الحديث الشريف. فكان لزومه للجماعة والطاعة ليس لأنه يرى الحق في سياسة السلطان بل لرضاه بالطاعة لما فيها من إصلاح نسبي بالموعظة الحسنة. وكان موقفه من الخارجين لإيثار الموعظة الحسنة على الدعوة إلى الفتنة. صحيح أن الحسن البصري كان يميل إلى الإمام علي ويرى أنه على حق في قتال معاوية ولكن الإمام مالكا كان لا يرى الإمام علي بمنزلة الخلفاء الراشدين الثلاثة: أبي بكر وعمر وعثمان، لأنه كان يرى أن الرسول عليه وآله السلام قد اختار أبا بكر، وأن أبا بكر قد اختار عمر، وأن عمر بالستة قد اختار عثمان، وأن قتلة عثمان هم الذين اختاروا عليا، فيميز بينه وبين الثلاثة السابقين له.

وفي الخلاصة فإن الإمام مالكا كان لا يخوض في السياسة ولا يحرض على الثورات وينصح للولاة والخلفاء ويأخذ عطايا الخلفاء ولا يخلو من نزعة أموية ولكن دون تحامل على البيت العلوي.

وعظه للخلفاء ووصاياه لهم:

فإنه بالرغم من رأيه في أن حكم خلفاء عصره ليس حكم الإسلام العادل إلا أنه لم ير جواز الخروج عليهم لأن ذلك لا يؤدي إلى صلاح بل فساد، ولهذا داوم على صلته بهم لمحاولة إصلاحهم بالوعظ والإرشاد على أمل أن يخرج منهم من أمثال عمر بن عبد العزيز، وكان يدعو العلماء لفعل ذلك، وقد استجاب لطلب المهدي فأوصاه بالمدينة وأهلها فاستجاب المهدي لوصيته كمثال على أثر نصحه للولاة والخلفاء. وكان ينصح مشافهة ومكاتبة. وكان يحذر الولاة ممن يمدحهم في مجالسهم.

عصره:

فقد ولد في عهد الوليد بن عبد الملك، وتوفي في عهد الرشيد فعاصر الدولة الأموية في أوجها وأفولها، والعباسية في أوجها، ورأى الصراعات والمنازعات الدموية والفكرية طيلة تلك الفترة في العهدين وما جرته من ويلات على البلاد والعباد فنفر من كل دعوة للخروج حتى أتهم بأنه يمالئ العهد الأموي، وما هو في الحقيقة إلا ممالئ للاستقرار والبعد عن الفتن التي لا تغير الواقع إلا لمزيد من الفساد والمآسي، فاتخذ لنفسه موقفاً ينصح فيه الأمراء والخلفاء ويرشدهم، ويتجنب الفتن والإثارات ضدهم.

وأما بالنسبة للصراعات الفكرية فقد رأى الجدل بين المسلمين من الخوارج وغيرهم والشيعة وغيرهم، وبينهم وبين الملل الأخرى من فرس وهنود وإغريق ومسيحيين، إذ كان ليوحنا الدمشقي الذي كان في خدمة الأمويين إلى عهد هشام بن عبد الملك دور كبير في إثارة الشكوك في نفوس المسلمين بما يثيره من أفكار سواء عن طبيعة السيد المسيح أو عن خلق القرآن أو عن مسألة القدر أو عن تعدد الزوجات والطلاق والمحلل وغيرها..

وكان الإمام مالك على علم بكل هذه المنازعات الفكرية سواء في موسم الحج أو غيره، وقد ميزت البصرة في زمنه بعلوم العقيدة، والكوفة بالفقه التقديري، ودمشق بالفقه القائم على آثار الصحابة والتابعين، والمدينة بالحديث والسنة والرأي معاً. وكانت المدينة، مهاجر الرسول عليه وآله السلام ومركز الخلافة الراشدة من بعده قبل خروج علي للكوفة، مكان تجمع الصحابة والتابعين وما لديهم من فقه وسنة وإن لم تنفرد بذلك، وقد تجمع فيها الفقهاء السبعة من التابعين، وهم من حملوا فقه زيد وعمر وابن عمر وعائشة، وهم: سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد، وخارجة بن زيد، وأبو بكر بن عبيد، وسليمان بن يسار، وعبيد الله بن عبيد الله. وقد تلقى فقه هؤلاء السبعة ابن شهاب، ونافع مولى ابن عمر، وأبو الزناد وربيعة الرأي، ويحيى بن سعيد. وهؤلاء الأربعة هم من شيوخ مالك البارزين. وهؤلاء الفقهاء السبعة وغيرهم قد شكلوا مدرسة الفقه المدني التي امتازت بالجمع بين الأثر والرأي، ولكن دون بعد عن الوقائع القائمة أو اطراد واسع في التعريفات، كما كان الحال مع الفقه العراقي. وبالإجمال كان منهم من يغلب عليه فقه الرواية، كابن شهاب، ومنهم من يغلب عليه فقه الرأي دون الحديث، كربيعة الرأي ويحيى بن سعيد.

الحديث والرأي في عصره:

كان الصحابة في ذلك العصر ينقسمون إلى فريقين ولكل فريق منهاجه: فريق يكثر الرواية ولا يقول بالرأي، وفريق يكثر من الرأي ويقل من الرواية ويقبل ما يصح من الأحاديث ويسير عليها. ولكن هذه الفرجة اتسعت في عصر التابعين فازداد تمسك كل فريق بموقفه بسبب خاص به وإن كان أساس الخلاف ليس الاحتجاج بالسنة وإنما الرأي إذ كان أهل الأثر لا يأخذون به إلا اضطرارا ودون تفريع في المسائل وذلك على العكس من أهل الرأي. ومع مجيء عصر تابعي التابعين استمرت موجة الكذب على الرسول عليه وآله السلام بل تضاعفت مما جعل الفقهاء بعامة والمحدثين بخاصة يلجئون لتمحيص الرواية الكاذبة والصادقة ليتميز الخبيث من الطيب. واتجه أئمة الحديث إلى تدوين الصحيح منه، فدون مالك الموطأ، وجمع سفيان بن عيينة كتاب الجوامع في السنن والآداب، وألف سفيان الثوري الجامع الكبير في الفقه والحديث، وهكذا. ومن ناحية أخرى أكثر فقهاء الرأي من الإفتاء به تجنباً للوقوع في الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

صحيح إن العراق اشتهر بأنه موطن فقه الرأي، والحجاز موطن فقه الأثر، ولكن لم يكن ذلك إلا من باب التغليب. فسعيد بن المسيب وأربعة آخرون من فقهاء الأثر في الحجاز كانوا كثيري الإفتاء دون توقف على الأثر من حديث أو سنة، وكانوا في نفس الوقت قد نقلوا فقه الصحابة ممن كان يفتي كثيراً برأيه، وإن كانوا يرون أن مادة الحديث لدى العراقيين لا تكفي لتكوين فقهائهم ليعطوا الرأي الصحيح. وبالإجمال التزم كل عالم مذهب بلده وشيوخه، والتزم الكل كتاب الله تعالى وسنة رسوله وأقوال الصحابة من بعده، وبقي الاختلاف بين فريقي أهل الأثر وأهل الرأي من نواح ثلاث هي:

١- من حيث الشيوخ لا المناهج، إذ أخذ المدنيون أقضية أبي بكر وعمر وعثمان وفتاوى ابن عباس وعائشة وأحاديث أبي هريرة، بينما أخذ العراقيون أحاديث ابن مسعودوفتاويه وأحاديث وأقضية علي وفتاويه وأقضية أبيّ وشريح.

٢- من حيث توفر الآثار، فكان ذلك أكثر عند المدنيين.

٣- من حيث الأخذ بفتاوى التابعين، فقد عمل بذلك المدنيون ولم يعمل بها العراقيون لأنهم رأوها اجتهاد رجال.

وبالإجمال فالرأي كان موجوداً عند أهل المدينة بالاستنباط من النصوص والحمل عليها، ولكنه كان أكثر منه في العراق لأنهم أجازوا لأنفسهم الاجتهادات بآرائهم ولو بعيداً عن اجتهاد التابعين، فكان يعتمد أهل المدينة على عرفها الذي نما بحماية الإسلام وأحكامه بعيداً عن مواطن النحل والبدع والأهواء والديانات التي كان العراق يزخر بها، مما جعل أهله يعتمدون على القياس والاستحسان وعرف أهل العراق بينما يقابل ذلك الاعتماد على المصالح في المدينة.

والجدير بالذكر أن شقة الخلاف بين المدارس الفقهية قد أخذت تضيق في عصر مالك بسبب التلاقي الكثير الذي كان يجري بين الفقهاء في مواسم الحج وبالمناظرات والمكاتبات بينهم، مما جعل الرأي يتقارب فيما بينهم. أما ما هو الرأي الذي كان يجري البحث حوله بين فقهاء الرأي وفقهاء الأثر فلم يكن مجرد القياس بل يشمله ويشمل الاستحسان والمصالح المرسلة والعرف، فأصحاب أبي حنيفة يأخذون بالقياس والاستحسان والعرف، وأصحاب مالك يأخذون بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة.

وقبل الوقوف على آراء الإمام مالك وفقهه لابد من نظرة سريعة في الفرق التي كانت تموج بها الأوضاع السياسية في عصره:

لقد عمد أهل الأهواء لنشر أفكار بين المسلمين تشغلهم عن علم الدين وتدفعهم بعيداً عنه بمقدار ما يأخذون منها في دراساتهم ويلتزمون بها. وقد علم بذلك الإمام مالك وأهمل دراسة أفكارهم ونشرها بين تلاميذه. وأول تلك الأفكار: هل القرآن مخلوق، التي قال بها الجعد بن درهم والجهم ابن صفوان، رأس الجهمية. ومع شيوع هذه الفكرة في العصر العباسي شغلت الأمة طيلة عهود ثلاثة خلفاء: المأمون والمعتصم والواثق. وفي هذا العصر برزت، كما سبقت الإشارة، الشيعة والخوارج والقدرية والجهمية والمرجئة. ومن الشيعة من تجاوز الدين، كالسبئية والغرابية، ومنهم من لم يتجاوزه، ومنهم معتدل كالزيدية، ومنهم مغالٍ كالكيسانية والإمامية الاثنا عشرية والإسماعيلية. ومن الخوارج من كان مغالياً كالأزارقة،

ومنهم المعتدلة كالإباضية، ومن الخوارج من خرج عن الإسلام كاليزيدية والميمونية. ومع هؤلاء كان المعتزلة الذين كان لهم شأن كبير في العصر العباسي بتصديهم للزنادقة خدمة للإسلام، معتمدين على مبادئهم الخمسة: التوحيد، والعدل من الله، والوعد والوعيد من الله، ومنزلة مرتكب الكبيرة بين الكافر والمؤمن، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولكن وقوفهم بجانب فكرة أن القرآن مخلوق في عهود المأمون والمعتصم والواثق قد ضيق على الفقهاء والمحدثين وجلب لهم كره المسلمين.

آراء الإمام مالك في العقائد السياسية:

أولاً : في العقائد:

١- في الإيمان: هل يزيد وينقص، قال بذلك مالك أولاً ثم توقف عن القول بالنقصان، لأنه لم يرد في ذلك نص، وهل هو اعتقاد وقول وعمل، فقال إنه قول وعمل، ونهى عن تكفير من لا يقول بذلك.

٢- في القدر وأفعال الإنسان: الجبرية أو الجهمية (جهم بن صفوان) قالوا بأن الإنسان لا إرادة له فيما يعمل وينسب إليه العمل مجازاً، والقدرية (غيلان الدمشقي) قالوا بأن إرادة الإنسان حرة تماماً في أعمالها المكلفة بها، والإنسان يخلق أفعاله بإرادته الحرة ولا علاقة لإرادة الله فيها ومشيئته وإذنه، وجماعة المسلمين (أهل السنة والإباضية) قالوا بأن الله يخلق أفعال الإنسان ولكن الإنسان يكتسبها بمعنى أن الله تعالى بخلقها على يديه.. وكره مالك القدريين حتى قيل أنه رأى عدم الصلاة عليهم ولا شهود جنائزهم ولا مناكحتهم، وإن كان يشك في ذلك، وكذلك لم يوافق الجبرية، ولكنه يرى الخوض معهم من البدعة.

٣- في مرتكب الكبيرة: الخوارج رأوا تكفير مرتكب الكبيرة، والمعتزلة رأوه في منزلة بين الكافر والمؤمن، وأهل الجماعة ومنهم الإمام مالك رأوه أنه مؤمن فاسق متروك لعفو الله أو عذابه، والمرجئة الذين يكتفون بالاعتقاد من الإيمان يرون أنه لا يضر مع الإيمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة، وهذا قول يدعو إلى الاستهانة بالذنوب.

٤- في خلق القرآن: قال بذلك الجعد بن درهم والجهم بن صفوان فسارت عليها القدرية والمعتزلة ونشروها بين المسلمين، والقول بها لا يضر ما دام القرآن مخلوقاً للخالق العليم، ولكن أن يقترن بذلك نفي صفة الكلام عن الله سبحانه فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وقد أثر عن مالك، كما أثر عن أبي حنيفة، استنكار الخوض في هذه المقولة، ورأى ضرب وحبس القائلين بها حتى التوبة.

٥- في رؤية الله تعالى: المعتزلة رأوا استحالة ذلك واتفق معهم الإباضية، وتأولوا النصوص الدالة على ذلك، فرأى مالك أن في قول ذلك تخريجاً للقرآن على غير ظاهره، فأنكره وأثبت جواز رؤية الله سبحانه وتعالى في الآخرة.

ثانياً : في السياسة:

١) في سب الصحابة: كان يرى أنه لا ينبغي الإقامة في أرض يكون العمل فيها بغير الحق ويجري فيها السب للسلف، وأن لا يكون لمن سب أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم نصيب من الفيء، ولكنه كان يمتنع في نفس الوقت عن المفاضلة بين الصحابة تجنباً للمنازعة وإن كان يرى أنه يفضل أبي بكر وعمر وعثمان.

٢) في <u>بيت الخلافة</u>: كان يرى ما يراه أهل السنة والجماعة وهو أن الإمامة في قريش.

٣) في <u>طريقة اختيار الإمام</u>: كان يرى أن المبايعة من قبل أهل الحرمين، مكة والمدينة، كافية لانعقاد البيعة الكاملة.

٤) في <u>طاعة المفضول</u>: كان يرى أنه لا يصح الخروج على المفضول وتلزم طاعته ما دام قد حقق العدل والاستقرار ورضى الناس، ولا سيما أنه ليس في الخروج إقامة لعدل ولا دفع لظلم. وهذا يعني أن الصبر على طاعة الجائر أولى من الخروج عليه، لأن في ذلك أهون الشرين، شر الخروج والفتن وشر طاعة الظالم مع رجاء العدل بسماع النصح والإرشاد. ومع نهيه الناس عن العمل مع الوالي أو مع الخارجين عليه من المسلمين تجنباً للفتن فإنه أوجب طاعته في الجهاد في سبيل الله سبحانه لأنه لو ترك الجهاد لكان الضرر للناس أشد من ضرر طاعتهم وهم ظالمون.

السيرة الفقهية والأصولية :

<u>فقه الإمام مالك:</u>

لم يكن هناك تمايز بين الفقيه والمحدث، إذ كان من انصرف لاستنباط الأحكام من القرآن والحديث فقيهاً، ومن انصرف لمعرفة صحيح الأحاديث من سقيمها وعدل رجالها من مستورهم هو المحدث، فلم يكن قد تم الانفصال على وجه كامل في عهد مالك بينهما.

هذا وقد وردت آراؤه الفقهية بطريق كتبه، وعلى رأسها الموطأ، وما نقله عنه أصحابه من مسائل مختلفة، ودونت وجمعت في مختلف الأقطار، من حجاز ومصر وشمال أفريقية وأندلس. ويعتبر موطأ مالك أقدم مؤلف معروف، وإن كان السيوطي يذكر في كتابه (تزيين الممالك) أن مالكاً قد صنف كتباً عديدة غير الموطأ، منها المسند، ولكنها لم تنشر بين الناس، وإن كانت رسالته للرشيد مطبوعة متداولة في مصر، بغض النظر عن إنكار نسبتها إليه من قبل بعض علماء المالكية، مما يجعل التمحيص لها يؤكد أن منها ما لا يجوز نسبته إلى مالك، لأنه لا يليق بمخاطبة الخلفاء وموعظتهم.

وقد سبق الموطأ تدوين أحاديث أهل الحجاز وأقوال الصحابة والتابعين عندما أمر عمر بن عبد العزيز أبي بكر بن حزم، قاضي المدينة، بجمعها وتدوينها، وأمر أبو جعفر المنصور الإمام مالك بذلك، فجاء الموطأ تلبية لهذا الأمر، ولكن مالكاً رفض أن يلزم الأمة والقضاة به في جميع أنحاء البلاد الإسلامية بعد أن كانت هذه الفكرة تراود أذهان المفكرين ويطالبون الخليفة بها دفعاً لتضارب الأقضية واضطراب الأحكام وتناقضها بسبب إختلاف الآراء الفقهية. وهكذا تم تدوين الموطأ حوالي سنة ١٥٩هـ ولم يدركه أبو جعفر الذي كان قد مات قبل إنجازه، ولكن ابنه المهدي رأى كما رأى أبوه، ورأى ذلك الرشيد، ولكن مالكاً كان يمانع ممانعة شديدة، لأنه كان لا يرى مانعاً من اختلاف الأحكام والأقضية للتوافق مع عرف كل إقليم وحتى لا يقع الناس في ضيق وحرج ما دامت لا تخالف الكتاب والسنة.

والغرض من تأليف الكتاب كان إذن ليس تدوين الأحاديث الصحيحة وإنما جمع الفقه المدني، فهو كتاب فقه وسنة وحديث معاً: أما الحديث فقد نقد رجال الحديث بعمق، وأنه مع القرآن والمشهور من السنة وإجماع أهل المدينة، وقد رأى أن لا يؤخذ الحديث من أربعة هم:

السفيه، وصاحب الهوى والبدعة، والكذاب، والشيخ الغافل أي غير الضابط. وبدأ الكتاب بعشرة آلاف حديث، ثم أخذ يتناقص بسبب التمحيص كل سنة حتى قيل أن علم الناس في زيادة وعلم مالك في نقصان. وبالنسبة لمتن الحديث كان يرد غريبه أو شاذه. والمهم أن ما ورد في الموطأ من أحاديث هو لاستنباط قضايا الفقه من نصوصها وتخريج الأحكام على مقتضاها، وكذلك أقضية الصحابة والتابعين. فالكتاب يبين طريقة مالك في استنباط الفروع ولا يبين قواعد الأصول بشكل كامل. والملاحظ أن مالكاً لم يحرص على ذكر السند كاملاً عند الرواية، فهناك المرسل والمنقطع والمعضل، أي الخالي من السند. ويظهر أن هذا الحرص لم يكن سائداً في عصره وإنما جاء بعده لكثرة الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. وقد تجاوز عدد من رووا الموطأ عن الستين. وهناك روايتان للموطأ: إحداهما لمحمد بن الحسن الشيباني، صاحب أبي حنيفة، والثانية ليحيى بن يحيى الليثي البربري الأندلسي، المتوفى سنة ٢٣٤هـ، وهو من تلاميذ مالك. والاختلاف بين الروايتين ليس كبيراً، مما يدل على الأصل الواحد لهما.

تلامذته:

فهم أصحاب الفضل الثاني بعد كتبه وعلى رأسها الموطأ في نشر مذهبه في الآفاق، بغض النظر عن المبالغة في عددهم في كتب المناقب، إذ لا يعقل أن يروي ابن شهاب الزهري عنه، كما لا يعقل ذلك بحق أبي حنيفة. أما أهم تلاميذه فهم:

عبد الله بن وهب: الذي أعتبر أعلم أصحاب مالك بالسنن والآثار ولو روى عن الضعفاء، ولكن مالكاً كان يحبه ويلقبه بالفقيه، وهو الذي نشر مذهبه في مصر والمغرب. وله نحو من ثلاثين كتاباً.

وتلميذه الثاني هو عبد الرحمن بن القاسم، الذي يشبه محمد بن الحسن في تدوين مذهب شيخه أبي حنيفة لطول صحبة كل منهما لشيخه.

وتلميذه الآخر هو أشهب بن عبد العزيز القيسي العامري، الذي أخذ عن الليث وصاحب مالكاً وله مدونة باسمه، وقد التقى به الشافعي فمدحه إذ انتهت إليه رئاسة الفقه في مصر.

وتلميذه الآخر كان أسد بن الفرات الخراساني الأصل: والذي عاش في تونس ورحل إلى الحجاز فسمع من مالك موطأه وغيره، وإلى العراق فسمع من تلميذي أبي حنيفة: أبي يوسف ومحمد بن الحسن، وأخذ عنه أبو يوسف موطأ مالك، وهكذا جمع بين فقه العراق وفقه الحجاز، وعمل بمذهب أبي حنيفة، وهو قاضي القيروان، واستشهد في حصار سرقوسة وهو أمير الجيش وقاضيه سنة ٢١٣هـ.

وأما تلميذه الآخر فكان عبد الملك بن الماجشون، الذي صاحب أبوه الإمام مالك، ومدحه سحنون.

وأما أبرز التلاميذ الآخرين فهم: سحنون، أي عبد السلام بن سعيد سحنون، الذي سمع من ابن القاسم، وانتهت إليه رئاسة العلم في المغرب، وعبد الملك بن حبيب الأندلسي، الذي أخذ عن ابن الماجشون وغيره من أصحاب مالك، والعتبي الأندلسي، أي محمد بن أحمد بن عبد العزيز، الذي ألف العتبية المستخرجة من الواضحة لعبد الملك بن حبيب.

وبالخلاصة فإن أصل الفقه المالكي هو المدونة، وأما العتبية المستخرجة من الواضحة فقد أحاطتها الشكوك، كما ذكر القاضي عياض، ولكن يبقى القول ممكناً أن أمهات المذهب هي: المدونة، والموازية، والعتبية، والواضحة. والموازية لمحمد بن إبراهيم بن زياد الإسكندري المعروف بابن المواز. وعند المقارنة بين هذه الكتب، كما قال القابسي، نجد أن المدونة هي مجموعة المسائل والفروع مع الاعتناء بتصحيح الرواية، وتوثيق السماع أكثر من وضع الأدلة وبيان الأصول، بينما الواضحة اعتنى بها ابن حبيب باستخراج المعاني والقواعد للفروع، وأما الموازية فقد قصد فيها ابن المواز إلى رد الفروع إلى أصولها وبيان أدلة الأحكام المأثورة في الفقه المالكي مع بعض المقارنة مع فقه المذاهب الأخرى الحنفي والشافعي.

<u>مكانة الفقه المالكي في الاجتهاد:</u>

فإنه رضي الله عنه تلقى فقه الفقهاء السبعة وغيرهم والأحاديث عنهم ومن غيرهم، واستخرج الأحكام من كتاب الله وسنة رسوله، من نص أو فحوى، من إشارة أو مفهوم، يوازن بين النصوص، ويستخدم القياس، وإلا أفتى بالمصلحة حيث لا نص ولا يمنع نص، فهو ليس كما زعم بعض الأوروبيين ومن لف لفهم من أنه لم يفعل غير محاولة تنظيم ما هو مبعثر من المسائل الفقهية، وأنه أضفى على عادات أهل المدينة العربية غير الإسلامية مسحة دينية، فهذا ادعاء يتنافى مع ما أثر عنه رضي الله عنه من الفقه والاجتهاد مع رد كل ما يراه مخالفاً للكتاب والسنة.

<u>أصول الفقه المالكي:</u>

فإنه كأبي حنيفة لم يدون مذهبه، ولم يكن كتلميذه الشافعي الذي دون ذلك، وإن كان قد أشار إليها في كتاباته وفتاويه. وكان دور تلامذته وفقهاء مذهبه استخراج الأصول من الفروع، والتي جاءت فيما يلي:

القرآن الكريم، في نصوصه وظواهره ومفهوما ته،

والسنة، في متوا ترها ومشهورها وآحادها، وفي نصوصها وظواهرها ومفهوماتها،

ثم فتوى الصحابة والتابعين، ثم الإجماع، فالقياس، فالاستحسان، فالاستصحاب، فالمصالح المرسلة، فسد الذرائع، فالعادات والأعراف.

وهنا وقفة مع كل منها كما رآه الإمام مالك:

<u>١) الكتاب:</u>

وهو الأصل الأول الذي لا يأتيه إلا عالم بالعربية، ولذلك يرفض مالك الإسرائيليات، ولا يأخذ التفسير عن قتادة لأنه رأى لديه الكثير من التفسير غير الصحيح، وهو بلفظه ومعناه فلم يعتبر الترجمة قرآنا تجوز به الصلاة بل هي مجرد تفسير، وأخذ بظاهره ودليله، أي بمفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة فيه، وفرق بين نصه وظاهره، وبين عامه وخاصه، وبين مجمله ومبينه، وبين مطلقه ومقيده، وبين لحن الخطاب وفحواه ومفهومه.

<u>٢) السنة:</u>

فإن الإمام مالكاً يعتبر بالإجماع إماماً في الحديث والفقه معاً، فالإمام البخاري يعتبر

سند الإمام مالك أصح الأسانيد في بعض رواته، فهو ثقة في نفسه وعدل ضابط، وأنه حسن الاختيار لمن يروي عنهم.

وأما مكانة السنة بالنسبة للقرآن الكريم فإنها ثلاثة أقسام:

١– تقرير لأحكام القرآن، مثل حديث [صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته] تقريراً لآية {شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن}..

٢– بيان المراد من القرآن، وتقييد مطلقه، وتفصيل مجمله، مثل الحديث الذي يبين أن معنى الظلم في الآية {الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم} هو الشرك ومثل حديث [صلوا كما رأيتموني أصلي]..

٣– إعطاء حكم ابتداء سكت عنه القرآن، مثل الحكم بشاهد ويمين لمن ليس لديه شاهدان، ومثل تحريم الرضاع، وبيان الرهن في الحضر وميراث الجدة..

والإمام مالك يقدم ظاهر القرآن على السنة بطريق الآحاد، ولكنها عندما تكون متواترة فإنها تنسخ القرآن وتخصص عامه وتقيد مطلقه.. وقد رد خبر: [إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا إحداهن بالتراب] لمعارضته لظاهر القرآن {وما علمتم من الجوارح مكلبين}..

هذا مجمل نظر الإمام مالك لعموم القرآن، فهو يقترب من فقهاء العراق وإن كانوا يرون أن العام قطعي الدلالة بينما قال هو بأنه من قبيل الظاهر، ولكنه قدم الظاهر على الخبر إذا لم يعضده أمر آخر من إجماع أو عمل أهل المدينة أو القياس.

وأما الرواية عنده فإن مراتب الإسناد إما المتواتر أو المشهور أو الآحاد، وعليه فقد قسم ابن رشد المالكي السنن إلى أربعة أقسام حسب روايتها:

١- سنة لا يردها إلا كافر يستتاب، وهي المتواتر،

٢- سنة لا يردها إلا أهل الزيغ والتعطيل، كحديث الشفاعة والرؤية وعذاب القبر،

٣- سنة توجب العلم والعمل، ولها مخالفون من أهل السنة كحديث المسح على الخفين المشهور،

٤- سنة توجب العمل ولا توجب العلم، كالحكم بشهادة الشاهدين العدلين، وإن جاز عليهما الكذب.

ولكن الإمام مالكاً قد شدد إجمالاً في قبول الرواية، فلا يأخذ عن سفيه ولا صاحب هوى ولا كذاب ولا جاهل بمعنى ما يحمله من حديث. وكان يرد أحاديث الثقات إذا كانت تخالف المشهور من أحكام الإسلام. وكان يأخذ بالمرسلات، كحديث الجلد، وحديث الشاهد واليمين، ويأخذ بالبلاغات، كمتعة الطلاق، ولكنه لا يأخذ بهذه إلا من الثقات. والجدير بالذكر أن الأخذ بالمرسلات كان شائعاً في عصره، فأخذ به أبو حنيفة والحسن البصري وغيرهم، ولكن بعد ذلك عندما فشا الكذب على الرسول عليه وآله السلام توقفوا حتى قال ابن سيرين: ما كنا نسند الحديث إلى أن وقعت الفتنة، أي إلى مقتل عثمان رضي الله عنه.

أما مقدار ما أخذ مالك بالرأي فواضح في أمرين:

الأول – في مقدار المسائل التي اعتمد فيها على الرأي، سواء بالقياس أو الاستحسان أو المصالح المرسلة أو الاستصحاب أو سد الذرائع أو غيرها، وهذا كثير تكشف عنه المدونة التي تزخر بأمثال ذلك.

الثاني – عند تقديمه القياس على خبر الآحاد، كما يقول الكثير من أتباعه، كما هو الحال في مذهب الحنفية، وذلك على أساس أن الأقيسة تقوم على جلب المصالح ودرء المفاسد. وقد قال بذلك القرافي، وأحصى ذلك الشاطبي في الموافقات، ومنها رد حديث ولوغ الكلب في الإناء، فيقول: يؤكل صيده فكيف يكره لعابه، ورد حديث خيار المجلس لأن المجلس ليس له نهاية معلومة بحيث يتم الفسخ في مدة معلومة، ورد حديث صيام الولي عن ميته بآية {ولا تزر وازرة وزر أخرى}، ورد حديث إكفاء القدور وفيها لحم الإبل والغنم قبل القسمة في خيبر لأن في ذلك إفساد مناف للمصلحة، ورد حديث صيام الست من شوال خشية المداومة والزيادة على رمضان،ورد حديث تحديد عدد الرضعات في التحريم بالرضاعة لمناقضته لعموم الآية {وإخوانكم من الرضاعة} وأنه يصدق على القليل والكثير دون تحديد بحد أدنى، ورد حديث المصراة لأن فيه رد الإبل أو الغنم المصراة إذا علمها مع صاع من تمر لأن الضمان من نفس النوع وليس من جنس آخر.

ورد هذه يظهر في رد خبر الرضاع، وخبر الصيام عن الميت، وخبر غسل الإناء سبعا من ولوغ الكلب جاء لمعارضة ظاهر القرآن وليس لتقديم القياس على خبر الآحاد، وأما رد الأربعة الأخرى فجاء لمعارضة قاعدة عامة مقطوعاً بها من قواعد الشرع، ولذلك لا يرد خبر الآحاد إلا القياس أو الرأي الذي يعتمد على أصل قطعي وقاعدة مقررة لاشك فيها، والظن المعارض لأصل قطعي مردود لمخالفته لأصول الشريعة ولأنه لا يشهد بصحته أي شاهد، أي لا يعضده أمر أو أصل آخر، وإلا فلا يرد.

وبالمناسبة يورد الحسن البصري إختلاف العلماء في أمر المعارضة بين خبر الآحاد والقياس ويقسمه إلى أربعة أقسام:

١– قياس مبني على نص قطعي، فهو كالنص القطعي وخبر الآحاد الظني لا يثبت أمامه بل يرد وترفض نسبته إلى الرسول عليه وآله الصلاة والسلام،

٢- قياس معتمد على أصل ظني، وعلته بالاستنباط لا بالنص كالسابق، فيقدم خبر الآحاد عليه لأن أصله ظني وعلته ظنية بينما الخبر يدل على الحكم بصريحه،

٣– قياس يعتمد على أصل ثابت بنص ظني، والعلة نص عليها نص ظني، فيقدم خبر الآحاد على القياس لأنه دل على الحكم بصريحه، وفي ذلك اختلاف،

٤– قياس مبني على أصل قطعي من نص قرآن أو حديث متواتر، ولكن علته مستنبطة، وهذا موضع خلاف بين العلماء.

٣) فتوى الصحابة:

كان الإمام مالك يرى أن السنة فيما كان عليه الصحابة، لأنهم كانوا في عهد النبي عليه وآله السلام، ويحضرون الوحي والتنزيل، ويأمرهم النبي عليه وآله السلام فيطيعونه ويسن لهم فيتبعونه، فهم أعلم الناس بهذا الدين وبسنن النبي الكريم. ولذلك نجد فتاوى الصحابة تملأ

الموطأ، مثل السلف: أن لا يشترط أن يأخذه أحسن مما أعطاه لئلا يكون الربا، ومثل الهبة: تبطل بالموت قبل القبض أو بالمرض قبل القبض. وعليه فقد كان هو والإمام أحمد أشد الأئمة استمساكاً بفتاوى الصحابة دون قيد ولا شرط، وإذا اختلف الصحابة تخيروا من آرائهم ما يكثر عدده ويقترب أكثر إلى عمل الجماعة. ولكن أبا حنيفة والشافعي كانا أقل منهما في ذلك وإن تقارب المنزع. فالشافعي كان وهو تلميذ مالك يرى اتباع الصحابة إن اجتمعوا ولكن إن اختلفوا اختار من أقوالهم ما هو أقرب إلى السنة أو يتفق مع القياس الصحيح، وهو لم يأخذ بأقوال الصحابة على أنها من السنة، كما فعل مالك، وإنما من باب التقليد لهم وترجيح أقوالهم. وأما أبو حنيفة فيوجب تقليد الصحابة ويرى الكرخي الحنفي أن ذلك من قبيل السنة. فمالك وأحمد يأخذان بأقوال الصحابة كشعبة من شعب السنة والخروج عليها بدعة، وأبو حنيفة والشافعي يأخذان بها على أساس أنها تقليد، وهذا من أسباب الخلاف بين مالك والشافعي، كما جاء في الأم من اختلاف مالك عنه.

وفي الخلاصة، عندما يوازن الإمام مالك بين قول الصحابي وما يصله من خبر الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام يقوم بذلك على أساس أن الاثنين خبران عنه صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم وخاصة أنه لا يأخذ إلا عن الصحابة الذين لازموا الرسول عليه وآله السلام طويلاً.

وأما فتوى التابعي، فقد كان لبعض التابعين لدى مالك اعتبار من السنة كقول الصحابي لمقامهم في الفقه أو لتحريهم الصدق أو سابقتهم في الإسلام، كعمر بن عبد العزيز وسعيد بن المسيب وابن شهاب الزهري ونافع مولى ابن عمر وأمثالهم، ولكنه كان يوازن بين أقوالهم وما ورد في السنة المشهورة والقرآن بظاهره ونصه وأصول الشرع والأقيسة المشهورة وعمل أهل المدينة وغيرها من الأصول المعتمدة في منهجه..

ثم إنه لم يعتبر أقوال التابعي من السنة كتابعي، كما اعتبر أقوال الصحابي، بل درسها وانتهى إلى موافقتها فارتضاها ونسبها إليهم. والمعروف أن أبا حنيفة كان ينظر إليهم كرجال وله أن يجتهد كما اجتهدوا، وفي ذلك يلتقي إلى حد بعيد مع مالك، إذ أخذ أبو حنيفة بفتاوى كثيرة عن إبراهيم لتوافق منهجهما. فأبو حنيفة تثقف على حماد، وحماد هو راوي فقه إبراهيم النخعي فكان أبو حنيفة على منهج إبراهيم، وكذلك كان مالك على وفاق مع الفقهاء السبعة الذين يلتقي معهم ويختلف تبعاً لمقابلة الأصول بعضها ببعض.

<u>٤) الإجماع:</u>

وهو كرابع مصدر من مصادر الفقه المالكي يعتبر أكثر ذكراً لدى مالك من الأئمة الأربعة الآخرين، كما هو واضح في الموطأ. والمقصود بالإجماع هو في نظر مالك كما عرفه القرافي بأنه اتفاق أهل الحل والعقد إما في القول أو الفعل أو الاعتقاد في أمر من الأمور، وهم المجتهدون في الأحكام الشرعية. والشافعي أنكر الإجماع إلا في أصول المسائل، وابن حنبل أنكره إلا إجماع الصحابة. وهذا الإجماع على كل حال يأتي في المرتبة الثالثة بعد الكتاب والسنة وليس قبلهما بحال. أما من الذي ينعقد الإجماع باجتماعهم لدى مالك فهم أهل المدينة فقط، بل الأصح فقهاء أهل المدينة فقط ما دام إجماعهم هو ما يعمل به أهل المدينة. ولكن القرافي يعد إجماع الأمة غير إجماع أهل المدينة وإن كان ليس كل المالكية على منزع القرافي. وقد اشتهر في الموطأ تعبير (الأمر المجتمع عليه عندنا) أي في المدينة، مما يؤكد أن الإجماع المعتبر لدى مالك هو إجماع أهل المدينة فقط، لأن المدينة ورثت علم السنة وفقه الإسلام في

عهد تابعي التابعين الذي عاشه مالك، وهو عندما يقدمه على خبر الآحاد يقدمه كسنة مشهورة مقدمة على الآحاد، وقد كان ذلك منهج شيخه ربيعة الرأي، ولذلك كان مالك في هذا المنهج متبعاً لا مبتدعاً. وقد بين القاضي عياض أنواع إجماع أهل المدينة فرآه على ضربين:

الأول: من طريق النقل، ويشمل ما نقل عن الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام من قول كالأذان، وفعل كصفة الصلاة، وإقرار لما شاهده منهم ولم ينكره، ونقل لأمور شاهد منها وتركها كترك أخذ زكاة الخضراوات. وبهذا الضرب رد مالك خبر الآحاد، ولأن هذا الضرب من الإجماع نقل متواتر لا يعارضه خبر الآحاد ولا القياس.

والثاني: من طريق الاستنباط وهو ليس بحجة أصلاً، كما قال الأبهري، أو أنه ليس بحجة ولكنه يرجح به اجتهادهم على اجتهاد غيرهم، كما قال بعض المالكية والشافعية، أو أن إجماعهم حجة، كما قال جمع من المالكية، وظهر في رسالة مالك إلى الليث.

وبهذا يظهر أنه لا خلاف بين المالكية إذا كان الإجماع عن طريق النقل ولكنهم اختلفوا إذا كان عن طريق الاجتهاد. والإمام الشافعي ينكر وجود إجماع في المدينة كما يستنكر تقديمه على خبر الآحاد، لأنه لا يجد إلا الإجماع على الفرائض والأصول التي يجتمع عليها جميع فقهاء الأمصار وليس المدينة فقط.

٥) القياس:

وهو إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه لعلة جامعة بينهما مشتركة فيهما، وهذا يعني التساوي بين الأشياء في الحكم عند تماثلها ووجود العلة، وهذا كثير في القرآن والسنة، وكان مالك يقيس على أحكامهما، وفي الموطأ الكثير من ذلك، كما كان يقيس على إجماع أهل المدينة لأنه في نظره سنة، وعلى فتاوى الصحابة، وكانت تقوى عنده الأقيسة المعتمدة على أصول عامة ثابتة حتى يرد بها النصوص الظنية. وكذلك كان يقيس على المسائل المستنبطة بالقياس لأنه كان يراها كما يقول ابن رشد في المقدمات قد أصبحت أصلاً وجاز عليه القياس لثبوت الحكم فيه دون حاجة للبحث عن العلة القديمة. وهذا ما فعله الفقه الحنفي عندما جعل العلة متعدية شاملة بمثابة قاعدة كلية، فألحق الفروع الواقعية والمفترضة بالأصل الكلي، ولذلك كانت أقيسة كلية بينما أقيسة المالكية جزئية ما دام كل فرع جديد يقاس على فرع سابق يماثله دون حاجة للعودة للأصل الكلي.

والفقه المالكي بالإجمال لا يوجد فيه ما يميزه في هذا المقام عن أنواع الفقه الأخرى إلا بما يغلب عليه من مراعاة المصالح حتى اعتبر المصالح المرسلة، أي التي لم يشهد لها شاهد من الشرع بالإلغاء أو الاعتبار كأصل مستقل من أصول الاستنباط. ولذلك فإن فقهاء المالكية يأخذون بالقياس مع إخضاعه في علله لجلب المصلحة ودفع المضرة حتى يوقفون القياس عن الاطراد إذا وجد في ذلك ما يمنع المصلحة أو يجلب المضرة بل يترخصون من القواعد العامة ويتركونها من أجل المصالح الجزئية، وهذا من الاستحسان.

٦) الاستحسان:

فنرى أن مالكاً قال: «الاستحسان تسعة أعشار العلم» كما نقل عن الشاطبي في الموافقات، ومنه تبادل القروض بين الناس فإنها ربا ولكنها أبيحت لدفع الحرج بينهم، ورؤية

العورات للمرضى فإنها في الأصل لا تجوز ولكنها استحسنت لدفع الضرر، ومنها المزارعة والمساقاة فقد استحسنت استحسانا لما فيها من تحقيق المصلحة ولو كان البدل فيهما مجهولاً، وعدم اشتراط العدالة في الشهود لقلة الشهود العدول في بلد ما وذلك دفعاً للمشقة..

وعليه فالاستحسان لدى المالكية هو استثناء أو ترخص من قاعدة عامة أو لتجنب القياس المؤدي إلى الحرج، كإشراك الأخوين الشقيقين مع الأخوين لأم في الثلث، فكان الحنفية كالمالكية يستحسنون عندما يقبح القياس أو يؤدي اطراده إلى غلو في الحكم، والمذهبان يلتقيان في اعتبار المشقة والعرف الغالب كموجبين للاستحسان في مقابل القياس، ويفترقان في الأخذ بالإجماع وخبر الآحاد في مقابل القياس لدى الحنفية، وهذا لا يسمى استحسانا لدى المالكية، وفي الأخذ بالمصلحة الجزئية في مقابل القياس الكلي لدى المالكية مما لا يعتبر لدى الحنفية.

وقد نقد الإمام الشافعي شيخه الإمام مالك مبطلاً الاستحسان على أساس النقاط التالية:

١ـ لم يترك الشرع ما فيه مصلحة للإنسان إلا بينه ولم يترك بيانه للاستحسان، وإلا كان هناك نقص في البيان،

٢ـ انتظار الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام بيان الحكم فيما لم ينزل فيه قرآن أو ما يحمل عليه، ولو جاز ذلك لفعله الرسول عليه وآله السلام،

٣ـ أمر الله بطاعته وطاعة رسوله معناه الأخذ بالكتاب والسنة أو الحمل على النص في أحدهما، والاستحسان ليس واحداً منهما،

٤ـ استنكار النبي عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام اعتماد الصحابة على الاستحسان دون النص،

٥ـ عدم وجود ضابط للاستحسان ولا مقياس يتقيد به، مما يؤدي للخروج عن الشرع واختلاف الأحكام للمفتين.

<u>٧) الاستصحاب:</u>

هو الحكم بثبوت شيء أو أمر كان في الماضي أو يكون في الحاضر واستمر ثباته في الحال لعدم العلم بالمغير. فالمفقود يحكم بحياته حتى يوجد دليل على وفاته سواء كان قطعياً أو من باب غلبة الظن. وهكذا فالاستصحاب حجة عند مالك مالم يقم دليل يعارضه، فالملكية إذا ثبتت لا يحكم بزوالها إلا بسبب مزيل، وهذا يعني أن الاستصحاب يدفع به من ادعى تغيير الحال لإبقاء الأمر على ما كان، فهو إذن حجة لبقاء الحقوق المقررة الثابتة من قبل ولكنه لا يوجب حقاً مكتسباً، فثبوت حياة المفقود تبقي على ملكيته المقررة من قبل ولا تكسبه ملكية جديدة، بحيث لا يرث بعد الغيبة من قريب مات قبل الحكم بالموت. وقد جعله الحنفية للدفع دون الإثبات بينما مالك والشافعي وابن حنبل يأخذون به حجة مطلقة.

<u>٨) المصالح المرسلة:</u>

يرى أكثرية علماء الأخلاق بأن مقياس الخير والشر هو المنفعة في العمل، وأن هذا المقياس يمكن أن يعمم على القوانين والآداب أيضاً كما يعمم على سياسة الدولة والأخلاق

الفاضلة، وهنا يلاحظ أن أساس الفقه الإسلامي هو مصالح الأمة، وإن كان هناك من الفقهاء من رفض القول بالمصالح على أساس أن الشرع لا نقص فيه من نصوص أو ما تحتمله النصوص، وهذا هو مذهب الإمام الشافعي، ويقترب من الحنفي وإن كان هذا الأخير يوسع الحمل على النصوص أكثر من الآخر، وأما مذهب مالك ومذهب أحمد فإنهما يريان أن المصلحة معتبرة أصلاً بذاتها في الفقه، وذلك لقول الرسول عليه وآله السلام [لا ضرر ولا ضرار] ولقوله تعالى {ما جعل عليكم في الدين من حرج} ونجد أن الأمر ينتهي بهذين المذهبين إلى القول بأن المصلحة أو المنفعة تصلح مقياساً لكل أوامر الشرع ونواهيه.

وقد احتج المعترضون على تحكيم المصلحة بهذا الشكل بحجة مفادها أن ذلك تحكم في الدين بالتشهي والهوى، وأن هذا هو حال تحكم الاستحسان والمصالح المرسلة، وكان هذا قول الغزالي وإمام الحرمين من قبل.

هذا وإن مذهب المنفعة له تاريخ طويل منذ الفلسفة اليونانية القديمة، وقول أتباع أبيقور بأن اللذة التي يستمتع بها الإنسان في كل أمر هي مقياسه في الإقدام على فعله أو على تركه. وعندما هوجم هذا المذهب من فلاسفة المسيحية في أوروبا على أساس أنه يتناقض مع الزهد في الدنيا رد عليهم الآخرون بأن التضحية في سبيل الآخرين لغاية نبيلة هي السعادة الحقة، ولكن الفكر الإسلامي يرد على ذلك بأن الزهد لديه ليس تعذيب الجسم لتطهير الروح، وإنما لتقوية الجسم ليقوم بواجب الروح والاتصال الروحي.

وعندما قسم الفقهاء التكليفات الإسلامية إلى قسمين: أحدهما ينظم العلاقة بين الإنسان وربه، وهو العبادات وما يتصل بها، والآخر ينظم العلاقة بين الناس بعضهم مع بعض، رأوا أن القسم الأول لا يبحث عن البواعث والعلل في الأحكام، بينما القسم الثاني يبحث عنها، وتراعى تماماً عند القيام بها وذلك بحجة أن مقاصد الشرع الإسلامي الخمسة وهي: الحفاظ على النفس، والعقل، والمال، والنسل، والعرض هي التي جعلتهم يقسمون الأعمال البشرية إلى ثلاثة أقسام، ورتبوها حسب أهميتها في الإنسان، وهي:

١ـ الضروريات، وهي التي لابد منها لقيام مصالح الدين والدنيا،

٢ـ الحاجيات، وهي التي يحصل الضيق والحرج لو لم تتحقق عند القيام بالضروريات،

٣ـ التحسينيات، وهي التي لا يتحقق من فقدانها الحرج ولكن تتحقق التوسعة من وجودها مع الحاجيات.

ومع هذا التقسيم رأوا أنه لا توجد المصالح منفصلة تمام الانفصال عن المفاسد بل بينهما شيء من الامتزاج والتداخل. وقد قسم ابن القيم الأشياء تقسيماً عقلياً إلى خمسة أقسام هي:

الأول: ما تكون مصلحته خالصة، الثاني: ما تكون مصلحته راجحة، الثالث: ما تكون مضرته خالصة، الرابع: ما تكون مضرته راجحة، الخامس: ما تستوي فيه المنفعة والمضرة.

وعندما اعترض بعض العلماء على هذا التقسيم من الناحية الواقعية قالوا بعدم وجود المنفعة الخالصة أو الضرر الخالص أجيب عليهم بأن الله وصف السحر بأنه شر خالص فقال ﴿ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم﴾ وكذلك إبليس فأنه شر خالص، ولكن ابن القيم يقول للفصل

بين الطرفين بأن المصلحة الخالصة في نفسها دون اختلاط مع مفسدة لا ريب في وجودها، ولكن أن لا تشوبها مشقة ولا أذى في تحصيلها فهي ليست بموجودة لأنه لا يوجد مصلحة تنال بغير مشقة. فالمصلحة قد تكون خالصة ولكن الطريق إليها مؤلمة وأنه بمقدار ما تكون المصلحة خالصة بمقدار ما تكون المشقة لنيلها كبيرة، وأنه بمقدار ما تكون النفوس أشرف والهمم أعلى بمقدار ما يتضاعف الألم ويشتد التعب. وهنا يلتقي الفكر الغربي مع الفكر الإسلامي.

وأما أن يوجد شيء يستوي نفعه وضره، أو خيره وشره، أو مصلحته ومفسدته، فهذا ما يختلف المفكرون حوله بالنفي والإثبات. فابن القيم ينفيه، والطوفي يثبته وإن كان من المستحيل التساوي من كل الوجوه والأحوال والأشخاص. وأما ارتباط الأهواء بالمصالح فغير ثابت إذ نجد المصالح المعتبرة شرعاً لا تلاحظ فيها الأهواء والشهوات المجردة، فما يراه الشرع محققاً إقامة الحياة الدنيا للحياة الأخرى يعتبر فيه المصلحة وإلا كانت المفسدة، ولا ينظر إلى ما تهواه النفوس في جلب المصالح العادية أو دفع المفاسد العادية. وأما عندما يكون الأخذ ببعض المصالح إهمالاً لمصلحة آخرين أو دفع بعض المفاسد ضرراً للآخرين، فيرجح أكثرها جلباً للمصالح من حيث المقدار والحاجة إليه، ودفعاً للفساد من حيث المقدار وقوة الأذى فيه، أي أن المصلحة المعتبرة شرعاً هي منفعة أكبر عدد ممكن بأقوى قدر ممكن، وأن الضرر الذي يدفع هو أقوى ضرر لأكبر عدد.

وأما صلة المصلحة بالنصوص: فالمصالح التي ليس لها نص خاص يشهد لنوعها بالاعتبار تسمى المصالح المرسلة، وقد أختلف الفقهاء في النظر إليها وانقسموا إلى أربعة أقسام هي:

١ ــ الشافعية وأمثالهم، وهم لا يأخذون بالمصالح المرسلة لتقيدهم بالنصوص والحمل عليها بالقياس،

٢ ــ الحنفية وأمثالهم، وهم يأخذون بالاستحسان مع القياس ولهم شيء من الاعتماد على المصالح المطلقة،

٣ ــ غلاة الأخذ بالمصالح، وهم الذين يقدمون المصلحة على النص في المعاملات بين الناس، واعتبروها مخصصة له وللإجماع، ومنهم الطوفي،

٤ ــ المعتدلون، وهم الذين يعتبرون المصالح المرسلة في غير موارد النص المقطوع به، وهؤلاء هم أكثرية المالكية.

والأدلة التي يستند إليها الطوفي ليست قاطعة الدلالة في أن نصوص الشارع القطعية يمكن أن تجيء مضادة للمصالح، لأن النصوص من القرآن والسنة تؤكد الحفاظ على المصالح ولا تضادها بحال، مما يؤكد أن مثل هذا الفرض باطل، وما ينبني عليه من تقديم المصالح على النصوص القطعية في دلالتها وسندها باطل. ولو عاش الطوفي ورأى تشابك العصر الحاضر وتعقد مسائله وحيرة العلماء في علاجه لأدرك تبعاً لقوله عليه وآله السلام [ألا إن الحلال بين والحرام بين وبينهما مشتبهات] أنه لا عاصم لنا من مشتبهات الأزمنة إلا الاعتماد على النصوص القاطعة، ولا سيما أن المصالح كلها ليست بينة واضحة وغير مبهمة، مما يفرض الاعتماد على النص لتعيين المصلحة، وأنه من المستحيل أن يقطع بوجود مصلحة ويكون

هناك نص مقطوع في سنده ودلالته معارضاً لها. ولتشابك المصالح في الدنيا واختلاف مضارها لابد من تقديم أرجح المصالح ودرء أكبر المفاسد.

هذا هو شأن الطوفي ومغالاته، وأما مالك واعتداله فقد أخذ بالمصلحة في المعاملات واعتبرها دليلاً مستقلاً، إذ أخذ بها سواء كان شاهدا من الشرع بالاعتبار أم لم يكن مما سميت بالمصالح المرسلة، وأخذ بها عند معارضة نص ظني لها ورجحها عليه إذا كان خاصاً بها، وأما إذا كان عاماً فقد خصصه بها أو أضعف سنده بها. ومالك رضي الله عنه لم يكن مبتدعاً في ذلك بل متبعاً: فهاهم الصحابة يجمعون على المصلحة في جمع القرآن مع أن الرسول عليه وآله السلام لم يفعل ذلك، واتفقوا على حد شارب الخمر ثمانين جلدة، واتفقوا على تضمين الصناع للحفاظ على أموال الناس مع أن أيديهم في الأصل على الأمانة، وشاطر عمر رضي الله عنه الولاة المتهمين في أموالهم، وأراق اللبن المغشوش بالماء تأديباً وحفظا للمصلحة العامة، وقتل الجماعة بالواحد إذا اشتركوا في قتله حقناً للدماء وصيانة للمجتمع.

وبملاحظة مالك لذلك وأمثاله من الوقائع فقد سلك مسلكهم دون ابتعاد عن مقصود الشارع ومرماه، فأفتى بمراعاة المصالح العامة والخاصة، كإجازته بيعة المفضول في الخلافة، وإلزام الأغنياء بكفاية حاجات الجند إذا خلا بيت المال إلى أن يوجد فيه مال، وفي ذلك حفاظ على الشوكة والديار، ولا يلجأ الإمام للإستقراض إلا حيث يرجى حصول دخل لبيت المال، وإلا فلابد من الإلزام، وجواز تناول بعض المكاسب الخبيثة دفعاً للضرورة وسداً للحاجة عندما يطبق الحرام على البلاد ولا مجال للكسب الطيب، ويكون هذا لجواز لما فوق الضرورة، أي لموضع سد الحاجة ودون التجاوز إلى الترفه والنعيم، لأن في ذلك استمرار للشر، ذلك أن الشرع أجاز للمضطر أكل لحم الميتة وغيرها من الخبائث، وذلك عند توالي المخمصة.

وفي أخذ الإمام مالك بالمصالح المرسلة هذه كان يضع قيوداً لمنع الاسترسال في ذلك وهي: الملاءمة بين المصلحة ومقاصد الشرع جملة، وأن تكون المصلحة معقولة في ذاتها مقبولة من أهل العقول السليمة، وأن يكون الأخذ بها لرفع حرج لازم في الدين {ما جعل عليكم في الدين من حرج}. فهذه القيود تمنع الاسترسال على مقتضى الشهوات والأهواء وتلزم بالنصوص المقطوعة إلا للضرورة الملجئة المجيزة لذلك.

هذه هي المالكية وكيفية أخذها بالمصالح، وأما الحنفية فيأخذون بها بما سموه الاستحسان، وأما الشافعية فلا يأخذون منها إلا ما تكون مشابهة للمصالح المعتبرة والمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول. وهذا يدل في الجملة على إجماع الفقهاء على اعتبارها والأخذ بها وإن اختلفوا في مقدار اعتمادهم على العقل وحده في إدراكها دون استعانة بالنصوص حتى غالى بعضهم إذ جعل أحكام العقل موضع ثقة تامة في المصالح وجعلوها معارضة للنص القطعي إذ تخصصه وتخصص الإجماع، كما غالى غيرهم من جهة أخرى فلم يروا المصالح إلا من النصوص، واتهموا العقول في إدراكها، وتوسط الآخرون فقيدوا أحكام العقل بقيود لا تسمح لها بتجاوز موضعها بحيث تعارض النصوص القطعية والأحكام الجماعية، وترك للعقل أن يعمل في إطار ذلك كله دون إفراط ولا تفريط، ولا شطط ولا تطرف، فيبقى في نطاق الإقتداء والإتباع.

<u>٩) سد الذرائع:</u>

الذرائع هي الوسائل، فهي الأسباب التي تفضي إلى المقاصد، ولذلك تأخذ حكمها. وأصل اعتبارها شرعاً جاء من النظر في مآلات الأفعال، فما يتجه منها إلى المصالح، أي المقاصد والغايات من المعاملات، مطلوبة بمقدار ما يناسب طلب هذه المقاصد، وما يتجه منها إلى المفاسد فإنها محرمة بما يتناسب مع تحريم المفاسد، وهكذا. وهذا يعني أن سد الذرائع، أي منع الوسائل، لا يتجه إلى النية بل إلى النتيجة، فتمنع لنتيجة العمل مهما كانت النية مخلصة. فتخفيض سعر البضاعة مباح مهما كانت النية سيئة لمنافسة تاجر آخر وإلحاق الضرر به. والمقصود بالمصلحة هو النفع العام، وبالمفسدة هو الأذى بعدد كبير من الناس، فالمباح للمنفعة الخاصة الذي يؤدي لضرر عام يمنع، كتلقي السلع قبل نزولها في الأسواق.

وتنقسم الذرائع إلى أربعة أقسام هي:

١ــ ذريعة تؤدي للمفسدة حتماً كالزنى والقذف وتناول الخمر،

٢ــ ذريعة تؤدي للمفسدة احتمالاً كحفر بئر في الطريق العام، وكبيع الأغذية أو الأدوية القديمة،

٣ــ ذريعة تؤدي للمصلحة حتماً كحفر بئر بعيداً عن الطريق العام مع صيانته،وكبيع الأغذية والأدوية الحديثة،

٤ــ ذريعة تؤدي للمصلحة احتمالاً كحفر بئر قريباً من الطريق العام، وكبيع الأغذية والأدوية غير القديمة.

وهناك تقسيم للذريعة الممنوعة إلى أربعة أقسام أيضاً كما يلي:

القسم الأول ــ كحفر بئر خلف باب يقع فيه الداخل حتماً،

القسم الثاني ــ كحفر بئر في مكان لا يؤدي غالباً إلى وقوع أحد فيه، أو كبيع أغذية لا يؤدي تناولها غالباً إلى أي ضرر،

القسم الثالث ـ كبيع السلاح وقت الفتن وبيع العنب للخمّار فهي وأمثالها تؤدي إلى المفسدة بالظن الراجح،

القسم الرابع ـ كالبيوع الربوية التي تؤدي إلى الربا فهي تؤدي إلى المفسدة غالباً وليس دائماً.

وبالتدقيق في هذه الأقسام الأربعة للذريعة الممنوعة نجدها لا تتجاوز الوصول للمفسدة حتماً أو غالباً أو أحياناً.

ولقد رجح الشافعي وأبو حنيفة جانب الإذن في العمل لأنه الأصل، وأجازاه تبعاً لأصله، بينما نظر مالك إلى كثرة المفاسد المترتبة من العمل وإن لم تكن غالبة، لأنه رأى أن هناك أموراً كانت في الأصل مأذوناً بها ولكنها حرمت لأنها تؤدي في كثير من الأحوال إلى مفاسد ليست غالبة، كتحريم الخلوة بالأجنبية، وعدم سفر المرأة من غير رحم محرم، والنهي عن بناء المساجد فوق القبور، وتحريم خطبة المرأة المعتدة حتى لا تكذب في العدة، وتحريم البيع

والسلف، وتحريم هدية المدين، وصوم يوم الفطر، فكل هذه نهي عنها خوفاً من المفاسد التي قد تترتب عليها ظناً لا قطعاً، حتى قال الشاطبي بأن الشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالجزم والتحرز عما عساه أن يكون طريقاً إلى مفسدة.

ولأن الشريعة جعلت المصلحة إحدى غاياتها، بل أظهرها، فقد أجازت المحظور إذا أدى إلى مصلحة مؤكدة، أي التي تعتبر أكبر من الضرر الناشئ منه. ومن أمثلة ذلك: دفع مال لافتداء أسرى المسلمين، ودفع رشوة لاتقاء معصية ضررها أشد من دفع المال، ودفع مال لدولة محاربة لدفع أذاها عن المسلمين وحفظ حوزتهم، ودفع رشوة لدفع ظلم لا يمكن دفعه إلابدفعها..

وبالنسبة للاعتبار تنقسم الذرائع إلى ثلاثة أقسام:

١ـ قسم معتبر بالإجماع بين الفقهاء، كحفر بئر في طريق المسلمين، ووضع السم في طعامهم، وسب الأصنام المفضي إلى سب الله تعالى.

٢ـ وقسم ملغى بالإجماع، كزراعة العنب فلا تمنع خشية الخمر.

٣ـ وقسم مختلف فيه، كبيوع الآجال، كمن باع سلعة بعشرة دراهم إلى شهر ثم اشتراها بخمسة قبل الشهر.

والفقهاء جميعاً يأخذون بأصل الذرائع، ولكن بأسماء مختلفة، ولكن أكثرهم يعطي الوسيلة حكم الغاية إذا كانت هي الطريقة المتعينة لهذه الغاية، ولكن إذا لم تكن متعينة، لا بالعلم ولا بالظن، فهذا يختص به مالك بالأخذ بأصل الذرائع فيه إذا كثر ترتب الغاية على الوسيلة، كبيوع الآجال. وقد خالفه غيره في ذلك، لأن الأصل في التصرف هو الإذن، ولا يلغى إلابدليل يوجب العلم أو غلبة الظن، ولا يوجد مثل هذا الدليل، بل هو الحدس، والعقود لا تبطل بالحدس بل بالعلم أو غلبة الظن.

وسواء كان سد الذرائع أو فتحها، على تعبير القرافي، معتبراً فهو يعد توثيقاً لفكرة المصلحة التي تمسك بها مالك، ورأى أن كل ما يؤدي إليها بطريق القطع أو غلبة الظن أو في الكثير دون الغلبة مطلوب بقدره من العلم أو الظن، وبالعكس كل ما يؤدي إلى الفساد بنفس الأوجه الثلاث ممنوع على حسب قدره من العلم. وعليه فالمصلحة هي قطب الرحى في المذهب المالكي بعد النص القطعي.

<u>١٠) العادات والأعراف:</u>

العادة هي العمل المتكرر من الآحاد والجماعات، بينما العرف هو الأمر الذي تتفق عليه الجماعة من الناس في حياتهم، فمؤداهما في نظر فقهاء الشيعة واحد وإن اختلفا في مفهوم اللفظ. والفقه المالكي يأخذ بالعرف كالحنفي الذي يعتبره أصلاً فقهياً فيما لا نص فيه بصورة قطعية، وإن كان المالكي أشد احتراما من الحنفي للعرف، ذلك لأن المصالح دعامة الاستدلال لديه.

وينقسم العرف إلى ثلاثة أقسام هي:

١ـ قسم يأخذ به الفقهاء كلهم،

٢ـ قسم محرم بنص قطعي، فلا يؤخذ به بالإجماع،

٣ـ قسم يأخذ به المالكية والحنفية كأصل مستقل، وهو عند الحنفية يخصص العام ويقيد المطلق، ويقدم على القياس إذا كان عرفاً عاماً، وأما لدى المالكية فيخصص العام، ويقيد المطلق وذلك كضرب من ضروب المصلحة. وهذا القسم يشمل العرف الذي لم يثبت نهي عنه ولا إرشاد إليه ولا إيماء بالعمل به بنص.

وأما العادات فتنقسم إلى قسمين هما:

١ـ عادات مقررة ثابتة لا تختلف مع الزمان والمكان، كالأكل والشرب والنوم وغيرها،

٢ـ وعادات تختلف باختلاف الناس والبلدان، مثل كشف الرأس للرجل.

وأحكام الشريعة التي تتبع العادات تتغير عند تغير العادات إلى ما تقتضيه في وضعها المتجدد، كعادة الناس في استخدام نقود معينة، فإنها تتغير عندما تتغير النقود، فيتغير الحكم على الوضع الجديد.

<u>نمو وانتشار المذهب المالكي:</u>

بسبب كثرة أصول هذا المذهب تمكّن من النمو والازدهار والانتشار، بغض النظر عن رأي ابن خلدون الذي رماه بالجمود، حتى اختص بمغرب الديار الإسلامية، كما أختص الحنفي بمشرقها في الأغلب الأعم. ولقد كان عمل أسد بن الفرات في المغرب يشبه عمل أبي يوسف ومحمد في المشرق. ثم إن الاجتهاد والتخريج الواسعين في المذهب جعلتاه في نمو مستمر مع أن التشديد في أمر الفتيا كان كبيراً، إذ لم يبحها فقهاء المذهب إلا لمن يكون من أهل التخريج واستنباط أحكام الفروع المتجددة بإلحاقها بما يشبهها في المذهب، وذلك بمراعاة قواعده وأصوله. وهذا التخريج أو تحقيق المناط لم ينقطع في المذهب لأن الفتوى لا تنقطع، مما جعل المذهب في نماء مستمر. فبهذا التخريج، وبكثرة الأصول استمر المذهب في النمو والانتشار في مختلف الأقطار والبيئات، وكثرت الأقوال في المذهب وانتشر في الحجاز والأندلس والمغرب ومصر، وإن تنازعته الشافعية في مصر.

الإمام محمد بن إدريس الشافعي رضي الله عنه

إمام المذهب الشافعي

السيرة الشخصية والعلمية :

حياته وعصره: (١٥٠ – ٢٠٤هـ)

ولد الإمام الشافعي بغزة عام ١٥٠هـ، وهي نفس السنة التي توفي فيها الإمام أبو حنيفة، وهو يلتقي مع النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم في عبد مناف، وأمه من الأزد وليست قرشية كأبيه، وقد حملته صغيراً إلى مكة حيث عاش عيشة اليتامى الفقراء لكي لا يضيع نسبه. وحفظ القرآن صغيراً، ثم حفظ كل ما وصل إليه من الحديث، ثم أتجه لإجادة اللغة العربية، فخرج من مكة ولازم هذيلاً بالبادية طيلة عشر سنين، حيث أتقن العربية والفروسية ورمي السهام. ولحبه للعلم هاجر إلى المدينة ليلتقي بمالك بعد حفظ موطئه تهيئة لهذا اللقاء. ومع وفاة مالك عام ١٧٩هـ كان الشافعي قد أصبح في شرخ الشباب، وسافر مع والي اليمن ليعمل له حيث نشر العدل وسد باب المصانعة والملق الذي اعتاده الناس، وهنا تهيأت الفرصة للكيد له لدى الرشيد بتهمة أنه مع العلوية، فاستدعاه ولكن قوة حجته وشهادة محمد بن الحسن له هما اللذان أنقذاه من الموت المحقق..

كان ذلك عام ١٨٤هـ، ومنها اتجه لدراسة العلم بالكلية، وبصحبة محمد بن الحسن درس فقه العراقيين حتى امتلكه، وهكذا اجتمع لديه علم أهل الحديث وعلم أهل الرأي فتمكن من تأصيل الأصول وتقعيد القواعد.

وبعد أن قضى في بغداد ما لا يقل عن سنتين عاد إلى مكة ليلقي دروسه في الحرم المكي، ويلتقي بالعلماء في موسم الحج، وكان أن التقى به أحمد بن حنبل. وأقام بمكة تسع سنين أخرى استطاع في جوها البعيد عن ضجة العراق أن يحقق من الانصراف الكافي والتأمل الشديد استخراج قواعده الفقهية وأصول الاستنباط الشرعية.

ثم ذهب إلى بغداد مرة ثانية عام ١٩٥هـ ولكنه كان يحمل معه هذه المرة قواعده الكلية لا مجرد فتاوى وأقضية خاصة، فتجمع حوله العلماء والمتفقهون، وطلبة الحديث وأهل الرأي جميعاً، فألف كتاب الرسالة في علم أصول الفقه، أوضح فيه شروط الاستدلال بالقرآن والسنة والإجماع والقياس، وبيان الناسخ والمنسوخ، ومراتب العموم والخصوص، وكان ذلك استجابة لطلب عبد الرحمن بن مهدي الذي قال بعد أن قرأها: ما أظن أن الله عز وجل خلق مثل هذا الرجل.

واستمر مدة سنتين في بغداد ينشر علمه وطريقة اجتهاده، ثم رجع إلى مكة ليعود لبغداد عام ١٩٨هـ ويمكث شهوراً ثم يرحل إلى مصر عام ١٩٩هـ لسببين:

الأول – سيطرة العنصر الفارسي على الدولة في عهد المأمون،

والثاني ـ نفوره من المعتزلة بعد أن مكنّهم المأمون من كل شيء ومنها إشاعة فكرة خلق القرآن وإرغام الناس على اعتناقها.

وفي مصر نال سعة من العيش من سهم ذوي القربى الذي ناله بنسبه الشريف، وبقي فيها حتى توفي في آخر ليلة من رجب سنة ٢٠٤هـ.

والجدير بالذكر أن ما رآه الشافعي من تقديس لآثار مالك حتى ثيابه في بعض البلاد الإسلامية حتى ردوا أحاديث الرسول عليه وآله السلام بأقواله جعله يثور خوفاً من الخطر على دينهم، فألف كتاباً سماه (خلاف مالك) نقد فيه آراء مالك، وأعلن الزيف منها، وبين لهم أن مالكاً بشر يخطئ ويصيب، وأنه لا رأي له مع الحديث. ومما يروى أنه سمع أن لمالك قلنسوة في الأندلس يستقى بها، مما دفعه لوضع ذلك الكتاب ابتغاء مرضاة الله، بالرغم من تحرجه الشديد لنقد أستاذه الذي كان يجله أيما إجلال. وقد شكاه أصحاب مالك لوالي مصر ليخرجه منها، ولكنه لميله الدائم في جداله لنصرة الحديث ورجال الحديث، ودون أن يوفر الفقه العراقي ورجاله من النقد والهجوم، فقد فرض نفسه على الجميع وسقط الأمر في أيديهم ووقفوا عاجزين متحيرين، وانقطع بسببه استيلاء أهل الرأي على أصحاب الحديث.

<u>علمه ومصادره:</u>

لو تخلينا عن الشهادات له لوجدنا فيما خلف من آثار وكتب ما يدل على مقدار علمه، فقد تمكن من علم العربية، وعلم الكتاب، وعلم الحديث، وفقه الرأي والقياس، فكان مجلس علمه يبدأ من صلاة الفجر حتى قرب منتصف النهار، فمن أين جاءته هذه المعارف والعلوم؟

أولاً ـ من مواهبه، بقوة إدراكه وحضور بديهته وعميق تفكيره، التي أوصلته إلى الكليات العامة في أصول الفقه، ومن قوة بيانه ووضوح عبارته وعميق تأثير إلقائه، حتى لقب بخطيب العلماء، ومن نفاذ بصيرته وقوة فراسته وشدة جاذبيته، حتى جمع حوله في المسجد الجامع في بغداد خمسين حلقة كانت موزعة على غيره، ومن إخلاصه الصادق في طلب الحقائق وتواضعه الجم في ذلك، حتى تمنى أن ينتفع الناس بعلمه دون أن ينسب إليه.

ثانياً ـ من شيوخه: وأشهرهم تسعة عشر، خمسة بمكة، وستة بالمدينة، وأربعة بالعراق، وأربعة باليمن. وكان من بين ستة المدينة إبراهيم بن أبي يحيى المعتزلي الذي أخذ عنه الفقه والحديث إلا أصول الدين. ومن هذا الحشد من الشيوخ بمدارسهم المختلفة تمكن الشافعي من جميع العلوم الشرعية، ويظهر أنه أخذ بطريقة ابن عباس في العناية بدراسة القرآن وعلومه مع ما كان يماثله فيه من علم الحديث والفقه والعربية فخرج على فقهاء عصره بجديد في تدارس القرآن مع أن مادته كانت بين أيدي فقهائه.

ثالثاً ـ من دراساته الخاصة وخبرته: إذ كان كثير الترحال طلباً للعلم، فأمضى أكثر من عشر سنين مع هذيل، ولازم مالكاً في المدينة حتى وفاته، وزاول العمل في اليمن، وتردد بين بغداد ومكة، ورحل أخيراً إلى مصر. وتعلم في كل ذلك الكثير من الخبرات في معاملات الناس وعاداتهم وأعرافهم، بالإضافة للعلوم التي أخذها عن الشيوخ الذين كان يتصل بهم. ومما يروى عنه أنه قال بأن الليث بن سعد أفقه من مالك، وما كان له ليقول هذا لولا دراسته لفقهه

عميق الدراسة ومقارنته مع فقه مالك الذي أتقنه. كما يروى عنه أنه قال: من أراد الفقه فهو عيال على أبي حنيفة، ومن أراد السير فهو عيال على محمد بن إسحق، ومن أراد الحديث فهو عيال على مالك، ومن أراد التفسير فهو عيال على مقاتل بن سليمان. وهذا المقاتل شيعي زيدي، مما يدل على أنه كان يدرس كل ما يتصل بفقهه من غير تقيد بنحلة من يقرأ له، وإن كان قد أتهم بالتشيع في عهد الرشيد. وأما رواية الفخر الرازي بأنه كان على علم باليونانية فهي مكذوبة من ناحيتين: لأنها تذكر أنه التقى بأبي يوسف في بغداد وناظره بحضرة الرشيد، وأبو يوسف توفي قبل ذلك بكثير، ولأنها تنسب افتراء تحريض أبي يوسف ومحمد للرشيد عليه ليقتله، والشافعي لازم محمدا ولم يلتق بأبي يوسف.

رابعاً ــ من عصره: إذ ولد في العصر العباسي المستقر بما فيه من عناصر مختلفة من فرس وروم وهنود وقبط، وتفاعل مع ما لديهم من علوم من خلال ترجمتها حتى برزت عليها الفلسفة اليونانية مما ترك أثراً كبيراً على الفقه الإسلامي حسب قوة العقل والدين لدى من تأثروا أو اقتبسوا حتى خرج منهم من خرج عن إسلامه، وكانت الزندقة، وحافظ غيرهم عليه بقوة وتصدوا للزنادقة، كالمعتزلة، من جهة، والفقهاء، من جهة أخرى، وإن كان تصرف خلفاء بني العباس بتحيز ثلاثة منهم: المأمون والمعتصم والواثق، للمعتزلة قد سبب الكثير من المتاعب، وأوهن الموقف أمام الزنادقة، مما جعل تأثير المعتزلة في الشافعي سلبياً وإن أتقن طرائقهم في الجدل. والملاحظ أن الاتجاه العلمي في العصر الأموي كان التلقي بالاستماع بينما العباسي بالتدوين، فظهرت كتب كثيرة منها الخراج لأبي يوسف، والكثير غيره لمحمد، فكان الفقه في عصر الشافعي مدوناً. وكثرت المدن الإسلامية ذات الشهرة العلمية مما كان له أعظم الأثر على الشافعي الذي تنقل بينها ونهل من علومها. كما أنه من الملاحظ أن عصر الشافعي كان يزخر بالجدل والمناظرات، دفاعاً عن الإسلام، من جهة، وبين أهله، من جهة أخرى، سواء كانت مشافهة أو مكاتبة. ورسالة مالك لليث بن سعد ورده عليها أكبر شاهد على ذلك. فاهتم الشافعي بدراسة فقه من سبقوه، وتمحيص كل ما يتصل فيه بالرواية والدراية من النصوص، واختار ما يتفق منها مع توجهه وحرصه على الروايات الصحيحة. وهكذا كانت المناظرات مبعث النضج الفكري والوعي الفقهي والعلم بالأصول لدى الشافعي، حتى نبعت منها الأصول المذهبية التي وضعها والتي كانت الأولى من نوعها.

خامساً ــ من الفرق التي عاصرته، ودرس آراءها كما اطلع على أفكارها: بإيجاز نقول إن الفرق التي عاصرته كانت الشيعة، التي ترى أن الإمامة ليست من مصالح العامة لتفوض إلى نظرهم بل ركن الإسلام الذي يجب تعيين إمام له، مع عصمته عن الذنوب، وأن عليا اختاره النبي عليه وآله السلام، وهو أفضل الصحابة، ورآه المعتدلون منهم كذلك دون تكفير غيره من الصحابة، ولكن المغالين منهم رأوه في مرتبة النبوة بل رفعه بعضهم لمرتبة الإله، وأنه حي وسيرجع آخر الزمان.

والفرقة الأخرى التي عاصرت الإمام الشافعي هي الخوارج والإباضية، التي سيطرت عليها فكرة (لا حكم إلا لله) مع أن الإمام علي رضي الله عنه قال لهم ردا عليها (كلمة حق يراد بها باطل) وإن كان يروى أنه كرم الله وجهه قد أوصى أصحابه بعدم مقاتلتهم من بعده لأنهم طلبوا الحق فأخطأوه.. وقد خرج المغالون منهم من الإسلام وبقيت فئة الإباضية التي كانت تعتبر منهم أقربهم إلى الجماعة.

والفرقة الثالثة التي عاصرت الشافعي هي المعتزلة، الذين تمسكوا في أصولهم الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واعتمدوا على طريقة الاستدلال بالقضايا العقلية لا النقلية لبيان عقائدهم، وتصدوا للدفاع عن الإسلام وأهله ضد جميع الفرق الهدامة، ولولا مشايعة خلفاء بني العباس لهم وإيقاع الأذى بالفقهاء بسببهم لكان لهم أعظم الأثر في الفكر الإسلامي طيلة العهود اللاحقة، وبالرغم من ذلك إلا أن الفقهاء لم يعدوهم من الكفار بل من المبتدعة.

السيرة الفكرية والسياسية :

السنة والرأي في عصره: من الصحابة من أخذ بالرأي فأقل منه بعضهم وأكثر منه آخرون لأنهم تحرجوا من الإكثار من التحديث، وأفتوا بآرائهم فيما لم يشتهر فيه حديث.

وفي عهد التابعين انقسم المسلمون إلى شيع من خوارج وشيعة وأموية وساكتون، كما نقص سلطان المدينة العلمي لأن الصحابة خرجوا منها وتفرقوا في الأمصار.

وهكذا ازدادت الفرجة في عهد التابعين بين فريقي الأثر والرأي، ولكنها اتسعت أكثر فأكثر في عصر تابعي التابعين وعصر المجتهدين من أصحاب المذاهب، ولكنها عادت وأخذت تضيق مع التقاء الفريقين وتمحيص الآثار بعد أن دونت، وتأييد الرأي بها.

وفي هذا العصر استمرت موجة الكذب على الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام، مما كان له الأثر الأساسي في تمحيص الرواية، وموازنة الأحاديث بالمعروف من النصوص من الحديث والقرآن، وإكثار فقهاء الرأي من الإفتاء بالرأي خشية من الوقوع في الكذب على الرسول عليه وآله السلام.

كما وجد في هذا العصر من أنكر الاحتجاج بالسنة، بحجة الشك فيها وكثرة الآحاد الظنية منها. وفي عصر الشافعي تقارب المنهاجان: منهاج النصوص ومنهاج الرأي، بسبب التقاء الفريقين في المدارسة والمذاكرة والجدل والمناظرة، ومع كل باحث عن الحق ساع وراء الحقيقة إخلاصاً لله تعالى.

ولكن هل وقف الرأي عند القياس؟ لا، لقد شمله وشمل غيره من استحسان ومصالح مرسلة وعرف، بغض النظر عن الاختلافات بين الأئمة في ذلك.

أما فتوى الصحابي والتابعي وعمل أهل المدينة: فقد قال الشافعي أن رأي أحد الصحابة خير لنا من رأينا لأنفسنا، ولذلك فقد جعل له مقامه في اجتهاده، وأما عمل أهل المدينة فقد أخذ به الشافعي وعد مخالفته للحديث قدحاً فيه، ولكن ذلك كان قبل أن يقرر لنفسه مذهباً في الاجتهاد والاستنباط، إذ عندها لم يقدم على الحديث شيئاً إلا كتاب الله تعالى.

وأما الجدل حول الإجماع: فقد أخذ جمهور الفقهاء بإجماع الصحابة وإن أخذ مالك بإجماع أهل المدينة، ودار الجدل حول حجيته، وكان للشافعي دوره الكبير في هذا الجدل ضد المغالين والمقتصدين في مهاجمته. فقد أخذ هو بمبدأ الإجماع مع ضبطه وتحديد موازينه.

وأما عبارات النصوص فقد كانت هناك مناقشات حول الألفاظ ونوع دلالتها وما يلزمها من قرائن لتحديد هذه الدلالات، وضبط هذه القرائن. فصيغ الأمر والنهي خضعت كلها لذلك

سواء منفردة أو مقترنة بمعنى يحددها أو بشرط يؤثر على مبناها، كالعقد الموصوف بوصف، فمثلاً: نهي الشارع عن الطلاق في حال معينة، هل يقع مع الإثم أم لا؟ ومثلاً: كلمة القرء، هل هي الطهر أم الحيض؟ وكان للشافعي مجادلاته في ذلك مستعيناً بعلمه بالعربية ودرايته بأساليبها.

وخلاصة القول في عصر الشافعي: أن فيه التقت الحضارات القديمة، من هندية وفارسية وإغريقية، وتمازجت، وكان لها آثارها الكبيرة، مما دعا المحدثين، لاتقاء سلبياتها، لوضع ضوابط ومقاييس معينة لتمييز الصحيح من المرويات عن السقيم، ومما دفع الفرق المختلفة أن تحمل مذهبها وتدعمه بما تراه حجة من كتاب وسنة، إذا كانت لله مخلصة، أو تبتعد عنهما، إذا كانت لحقدها مستهدفة. ويخوض الشافعي الجدل مع أشخاصها وحججها.. ويلتقي أهل الحديث مع أهل الرأي في عهد الشافعي، كما ييسر ذلك تدوين الكتب. ويتجه الفقه في هذا العصر اتجاها كلياً بعد أن كان نظراً جزئياً.

آراء الشافعي في علم الكلام والإمامة:

كان يبغض علم الكلام، ويرى ضرب أصحابه عقوبة لهم، وينفر الناس منه، لأنه رأى أن أصحابه يكفرون بعضهم بعضاً، بينما أهل الحديث كان يخطئ بعضهم بعضاً، وشتان بين الاثنين. ثم لأنهم حرضوا الخلفاء على الفقهاء والمحدثين. وبالرغم من ذلك فقد كان هو على اطلاع تام عليه.

وأما الإمامة، فقد كان يرى أن يكون الإمام قرشياً، ويجتمع عليه الناس، سواء كان الاجتماع قبل البيعة أو بعدها، ولم يكن يشترط الهاشمية بل كان يرتب الخلفاء بأبي بكر فعمر فعثمان فعلي، ولم يكن يقدم علياً عليهم، كما كان يرى أن عمر بن عبد العزيز هو الخليفة الراشد الخامس، ولكنه من ناحية أخرى كان يرى أن معاوية وأصحابه هم الفئة الباغية، ولذلك اتخذ سنة علي حجة في معاملة البغاة، وكان يحب آل البيت حتى أنهم اتهموه بأنه رافضي .

السيرة الفقهية والأصولية :

فقه الشافعي:

كان ينافح أولاً عن مذهب مالك حتى سمي ناصر الحديث، وبعد أن ذهب إلى بغداد وأقام فيها سنوات حصل فيها الفقه العراقي عاد إلى مكة ليتخذ له حلقة في المسجد الحرام، فبدأ بذلك مذهبه.

ولذلك كان لتكوين آرائه ثلاثة أدوار: دور بمكة، ثم ببغداد في العودة الثانية، ثم بمصر. فكان في درسه بمكة يفكر بالكليات أكثر منه في الفروع، مما استرعى نظر أحمد بن حنبل ليقول: كان الفقه قفلاً على أهله حتى فتحه الله بالشافعي. وكانت أول ثمرات درسه تلك الرسالة التي كتبها إلى عبد الرحمن بن مهدي بناء على طلبه والتي حملها معه إلى بغداد ونشرها في حلقاتها حتى قال الكرابيسي: ما كنا ندري ما الكتاب ولا السنة ولا الإجماع حتى سمعنا الشافعي يقول الكتاب والسنة والإجماع.. وأقام في بغداد ثلاث سنين في الدور الثاني من فقهه، والتقى بتلاميذ آخرين، كما كان قد تلقى عنه الكثيرون منهم في مكة، ثم انتقل إلى مصر وبقي هناك حتى وافته المنية عام ٢٠٤هـ بعد أن ترك فيها تلاميذ آخرين وأعاد كتابة رسالته في الأصول بشكل جديد بحيث زاد عليها وحذف منها.

وأما <u>نقل فقهه، فقد تم بطريقين</u>: <u>إحداهما تلاميذه</u>، و<u>الأخرى كتبه</u>.

أما تلاميذه، فكان له في كل دور من الأدوار الثلاثة تلاميذ تلقوا عنه ونقلوا. وكان أشهرهم بمكة: أبو بكر الحميدي، وأبو إسحق إبراهيم المطلبي، وأبو بكر محمد بن إدريس، وأبو الوليد موسى ابن أبي الجارود.

وكان من أشهرهم ببغداد: أبو علي الحسن الزعفراني، وأبو علي الحسين الكرابيسي، وأبو ثور الكلبي، وأبو عبد الرحمن أحمد بن محمد الأشعري البصري.

وكان من أشهرهم بمصر: حرملة بن يحيى، وأبو يعقوب يوسف بن يحيى البويطي (وهو الذي استخلفه الشافعي على حلقته وآثره على صاحبه الآخر محمد بن عبد الله بن عبد الحكم الذي كان يحبه كثيراً ولكنه آثر الحق، كشأنه دائماً، على الأخوة والمحبة)، وأبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني، والربيع بن سليمان المرادي، وهو الذي روى كتبه واشتهر بالمؤذن لأنه كان يؤذن في الجامع الأكبر بالفسطاط إلى أن مات، وكان آخر من روى عن الشافعي.

وأما <u>كتبه</u>، فقد كتبت في وقت شاع فيه التدوين، ويروى أن أول تآليفه كان للرد على فقهاء الرأي. ولم يذكر أنه ألف شيئاً بمكة، ولعله كان يؤلفها بمكة ولا ينشرها ولا يقرأها على تلاميذه هناك ولكن بعد سفره إلى بغداد عام ١٩٥هـ أخذ في قراءتها عليهم، وكان الزعفراني هو قارئها. وأشهر من روى عنه الزعفراني والكرابيسي.

وفي مصر أعاد النظر بكتبه القديمة وأخرج الجديدة وأملى مسائل كثيرة، وكان الربيع المرادي هو راوي كل ما كتبه أو أملاه بمصر، بينما الزعفراني هو ناقل كتبه ببغداد.

وبالإجمال فإن الكتب التي رواها المؤرخون والرواة قسمان: أحدهما ما نسب للشافعي، كالأم والرسالة واختلاف العراقيين واختلاف مالك وغيرها، والآخر ما نسب لأصحابه، وما هو إلا له في معناه ولهم في صياغته، كمختصر البويطي ومختصر المزني.

والمأثور عنه أنه كان يؤثر الليل دون سراج للتفكير والتدبر حتى إذا جاءته الفكرة طلب من خادمه أن تشعل له السراج ليكتبها، ويفكر في غيرها بعد أن يعود ويطفئ السراج.

ومن الجدير بالذكر أنه لابد هنا من وقفة قصيرة مع كتاب الأم: فهو مجمع على نسبته للشافعي وإن ورد في أحد كتب التصوف (قوت القلوب) عبارة تفيد أن تلميذ الشافعي البويطي هو الذي صنفه وأعطاه الربيع، وهذه العبارة لا تستقيم للإجماع في نسبته إليه، ولا سيما أن الربيع كان من الملازمين للشافعي طيلة إقامته بمصر، وأن الإجماع على أن راوي كتب الشافعي هو الربيع، وكانت تشد إليه الرحال لأخذ علم الشافعي منه.

وأما المجموعة الفقهية المطبوعة بمصر، فهي التي اشتملت على فقه الشافعي، وجاء فيها الأم متميزاً وهو المعتبر الحجة الأولى في مذهبه.

وأما دراسة فقه الشافعي، فإنها تظهر أن أصحابه قد رووا عنه قولين أو ثلاثة في المسألة الواحدة، وقد يثبت رجوعه عن أحدهما وقد لا يثبت. وقد هاجم بعض المغرضين هذا التعدد واعتبروه نقصاً في الاجتهاد أو نقصاً في العلم، وما هو في الحقيقة إلا دليل على كمال العقل وكمال القصد لأنه لا يندفع دون ترو، والمؤمن وَقَّاف والمنافق وثَّاب.

وقد قسم فخر الدين الرازي في كتاب مناقب الشافعي إختلاف الأقوال المنسوبة إلى الشافعي إلى خمسة أقسام:

١ـ ما يقوله أصحابه من وجود قولين بالنقل والتخريج في المسألة،

٢ـ قول جديد ينسخ قول قديم،

٣ـ اختياره هو بالنص لقول من قولين في كتبه الجديدة،

٤ـ يتوقف عند ذكر طرفي النفي والإثبات في المسألة،

٥ـ أن يذكر في المسألة قولين أحدهما بالقياس والآخر بالسنة ويختار ما وافق السنة.

والقول الفصل مع تعدد هذه الأقوال أن اتساع علم الشافعي وكثرة الأدلة بين يديه وإخلاصه في طلب الحق لوجه الله كانت تجعله يتردد ولا يندفع في الحسم، وعند وضوح الدليل يأخذ به ويطرح قوله السابق، هذا بالإضافة إلى كثرة تفحصه وتدقيقه في أقواله في ضوء ما يعلمه، وهذا كله يتفق مع منهجه وحياته الفكرية ولا ينتقص منه في شيء لا من حيث تحريه في طلب الحق ولا حرصه على المزيد من العلم.

أصول مذهب الشافعي:

لقد اختص الشافعي من بين الأئمة المجتهدين بأنه هو الذي حدد أصول الاستنباط وضبطها بقواعد عامة كلية، وبذلك وضع للناس قوانين كلية يرجع إليها في معرفة مراتب أدلة الشرع.

وهو يقسم علم الشريعة إلى قسمين:

ـ علم العامة، وهو العلم الذي لا يجهله مسلم بل يجب أن يعرفه كل مسلم لأنه معلوم من الشريعة بالضرورة، وذلك كالصلوات والزكاة والحج والصوم..

ـ وعلم الخاصة، وهو مما ليس فيه نص أو فيه نص يحتمل التأويل.

والعلمان من حيث التكليف فرض عين للأول وفرض كفاية للثاني، ومن حيث التحصيل كل مسلم يستطيع أن يحصل الأول، ولكن لا يستطيع تحصيل الثاني إلا من لديه علم بالكتاب والسنة وما أرشدا إليه.

وعند عرض أدلة الأحكام اعتبر الشافعي العلم خمسة أنواع:

ـ فجعل المرتبة الأولى الكتاب والسنة وإن ميز كلا منهما عن الآخر حسب الثبوت والدلالة.

ـ والمرتبة الثانية إجماع الفقهاء.

ـ والمرتبة الثالثة قول بعض الصحابة دون مخالف له.

ـ والمرتبة الرابعة إختلاف الصحابة وأخذ ما هو أقرب من قولهم إلى الكتاب والسنة أو يرجحه قياس.

ـ والمرتبة الخامسة القياس على أمر عرف حكمه بواحد من المراتب السابقة. ويمكن بيانها فيما يلي:

١ ـ الكتاب:

يعتبره الشافعي مع السنة في مرتبة واحدة من حيث العلم بهذه الشريعة، وأنهما مصدرها الوحيد، لأن غيرهما محمول عليهما ومقتبس منهما. وهنا لابد من ملاحظة أن الشافعي يجعل العلم بالسنة في مجموعها في مرتبة العلم بالقرآن لأنها بنفس المستوى في ثبوتها وإسنادها، وملاحظة أن السنة ليست كلها في منزلة الكتاب في إثبات العقائد لأن العقائد لا تؤخذ إلا عن يقين والسنة منها خبر الآحاد الذي لا يثبت به يقين، وملاحظة أن السنة فرع والكتاب هو أصلها، لأنها منه تستمد قوتها وإن كانت في مرتبته من حيث استنباط الأحكام الفرعية ولكنها لا يؤخذ بها دونه إن عارضته. هذا والشافعي، العالم باللغة العربية وأساليبها، يؤكد أن القرآن عربي اللسان ولا عجمة فيه، وأن ما فيه من بعض المفردات ذات الأصل العجمي قد عربت ودخلت اللسان العربي واستخدمها العرب في لغتهم قبل نزول القرآن.

أما موضوع العام والخاص في القرآن، فالعام هو الاسم الدال على أشياء متغايرة في العدد متفقة في المعنى، كالإنسان يدل على الرجل والمرأة والأسود والأبيض وزيد وبكر وخالد، وهذا تعريف المناطقة وبعض علماء الأصول، وأما أكثر علماء الأصول فيقولون إن العام ما دل على جمع، مثل: آمنوا وقوموا والمطلقات، بينما الخاص عند المناطقة هو ما يدل على بعض ما يدل عليه مفهوم العام، كالأبيض بالنسبة للإنسان، والرجل بالنسبة له، وأما عند الأصوليين فهو ما يدل على بعض ما يدل عليه العام.

فالشافعي يقسم الألفاظ العامة في القرآن إلى ثلاثة أقسام:

١ـ عام ظاهر يراد به العام الظاهر، أي كل ما يدخل في مفهوم السياق،

٢ـ عام ظاهر يراد به العام ويدخله الخصوص،

٣ـ عام ظاهر يراد به الخاص، والسياق وقرائن الأحوال هي التي ترشد إلى المراد المقصود.

فألفاظ السماء والأرض والشيء عامة في آيات {الله خلق كل شيء} و{خلق السموات والأرض} ويراد بها العام الظاهر، وأما ما يدخلها الخصوص، مثل: {والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان}، وهذا المعنى يراد به الوجوب على الكفاية، فالتكليف للجماعة قائم، فإن وقع فلا إثم والفضل لفاعله وإن لم يقع كان الجميع آثماً. وأما العام الذي يراد به كله الخاص فيفهم من الآيات وما أحاط بنزولها أو بآيات أخرى أو بالسنة، فآية {والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة} تفيد الحر والحرة والعبد والعبدة، ولكن الآية الأخرى {فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب} قد جعلت الجلد مائة كاملة للأحرار فقط. وآيات المواريث شملت الجميع وأحاديث القاتل لا يرث والكافر لا يرث خصصته. والشافعي يترك العام على عمومه حتى يثبت المخصص، وهذا هو رأي الفقهاء، وإن صرفه عن عمومه يحتاج إلى قرينة أو سياق، وإن دلالة العموم دلالة ظنية لكثرة المخصصات، بينما أبو حنيفة يرى هذه الدلالة قطعية ولذلك لا تخصصها الدلالة الظنية كخبر

الآحاد، بينما لدى الشافعي تخصصها لأنها ظنية مثلها في الدلالة، وأن التخصيص ليس إخراج ما دخل في العام وإنما لإرادة الخصوص في اللفظ العام.

وهكذا يكون الفرق بين النسخ والتخصيص أن الأول يغير الحكم المقرر الثابت بينما الثاني هو دفع دخول المخصوص في عموم الصيغة. والجدير بالذكر أن الشافعي لا يشترط مقارنة دليل التخصيص للعام كالحنفية حتى يخصصه بل يجوز أن يقارنه أو يسبقه أو يلحقه.

وأما بيان الكتاب للشريعة ومقام السنة منه، فهو مصدر المصادر لهذه الشريعة. ورسالة الشافعي تبين أنه القطب الذي دار عليه علمها، وأن بيانه إما بالنص الذي لا يحتاج إلى بيان وراءه، كآية اللعان، وآية الصوم المحددة للشهر، وإما بالنص الذي يحتاج إلى بيان من السنة التي إما أن تعين أحد معنيين، كحديث [قد حللت فتزوجي] لمن وضعت مولودها وهي مطلقة دون انتظار النفاس مع احتمال معنى النفاس في الآية {وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن}، وإما أن تفصل مجمل القرآن كالصلاة والصوم والزكاة والحج، وإما أن تبين الخصوص في العام، كما مر ذكره. وقد سلك الشافعي في الاستنباط من القرآن بالاستعانة بالسنة، وإلا بأقوال الصحابة في وفاقهم وخلافهم، وإلا بالرأي والقياس من إجادته للعربية.

٢ـ السنة:

وهي كل ما صدر عن الرسول عليه وآله السلام من قول أو فعل أو تقرير. وقد وجد من يقول بعدم حجية السنة سواء بإنكارها بحجة أن القرآن فيه كل الكفاية، أو بإنكار كل ما يخالف القرآن فيها ولا يجد فيه سنداً لها، بحجة الاستدلال بنصوص مكذوبة على الرسول عليه وآله السلام، أو بإنكار حجية خبر الآحاد جملة ولا يعتبرون إلا المتواتر أو المشهور بحجة لزوم الإحاطة واجتماع الناس على الحكم ونفي النزاع فيه.

وقد بين الشافعي فساد هذه المزاعم الثلاثة بحجج عديدة. والجدير بالذكر أن خبر الآحاد قد اعتبره الشافعي حجة في العمل فقط لا في الاعتقاد، وأنه في مرتبة بعد القرآن وبعد السنة المتواترة أو المشهورة، كما أنه رضي الله عنه يشترط شروطاً دقيقة لقبول خبر الآحاد:

أن يكون الراوي ثقة ومتديناً، وعاقلا لما يقول، وضابطاً لما يروي، وسمع الحديث بنفسه، ولا يخالف ما يرويه أهل العلم في موضوعه.

صحيح أن الشافعي يأخذ بالحديث المرسل ولكنه يقيد ذلك بقيدين: أحدهما أن يكون المرسل من كبار التابعين، والثاني أن تقويه دلالة من الدلالات المعتبرة، وهي أن يروي الحفاظ معنى ما روي، وأن يوافقه مرسل غيره قبله أهل العلم، وأن يوافق بعض أقوال الصحابة، وأن يفتي بمثله جماعات من أهل العلم.

ومن ناحية أخرى يقسم الشافعي الاختلاف بين السنة إلى قسمين:

الأول: إختلاف عرف فيه الناسخ من المنسوخ، فيعمل بالأول ويترك الثاني، ولا يعتبر هذا اختلافا، وذلك كنسخ القبلة من بيت المقدس إلى البيت الحرام.

والثاني: الاختلاف بين الأحاديث التي لم يعرف فيها الناسخ من المنسوخ، وهي قسمان: قسم يمكن التوفيق بينهما، فيصار إلى هذا التوفيق، وقسم لا يمكن التوفيق بينهما لوجود الاختلاف في المعنى والظاهر وليس في ظاهر اللفظ فقط، فيحل الاختلاف إما بمعرفة

المتقدم والمتأخر، فيعمل بالناسخ المتأخر ويترك المنسوخ المتقدم، وإما إيجاد التوازن بينهما من حيث السند، فيؤخذ بالأثبت منهما ويهمل الآخر، وإما إيجاد دلالة لأحدهما من الكتاب أو السنة أو غيرهما فيصار إليه ويترك الآخر.

وعند الحديث عن مقام السنة من الكتاب أورد أنها على خمسة أقسام هي:

١- تبين مجمله، ٢- تبين العام المراد به العام والمراد به الخاص، ٣- زيادة أحكام على فرائض في القرآن، ٤- إضافة فرائض لم ترد في القرآن، ٥- الاستدلال بها على الناسخ والمنسوخ.

وأما النسخ، وهو رفع حكم شرعي سابق بنص لاحق مع التراخي بينهما، فقد وجد في جميع الشرائع، كما هو موجود في الشريعة الإسلامية، وجاء كعامل في إعداد المجتمع وتهيئته لتقبل الأحكام الجديدة، سواء في علاقاتهم الاجتماعية أو مشروباتهم، وجاء غير مقترن بحكم ثابت على الدوام كأحكام عامة وإنما بجزئيات، وحيث كان الشرع حكماً على الأشياء في قبحها وحسنها. وبالجملة جاء النسخ رحمة للخلق بالتخفيف عنهم والتوسعة عليهم. وجاء النسخ في الكتاب، ولا ينسخه إلا كتاب مثله، وفي السنة، وتنسخها السنة مثلها ولا تنسخ السنة الكتاب ولا بأي حال من الأحوال ولو كانت متواترة. ووقف طويلاً عند آية {ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها} مستشهداً بكل جزء منها أن القرآن لا ينسخ إلا بقرآن، كما وضح ذلك الفخر الرازي. ولكن دور السنة أنها تبين نسخ القرآن، وتعرف به، لأن ذلك من بيان القرآن، وبيان القرآن إنما يكون أولاً بالسنة.

هذا بالنسبة لنسخ القرآن، أما نسخ السنة فإنها كما يرى الشافعي لا تنسخ إلا بسنة، أي أن الكتاب لا ينسخ السنة كما أن السنة لا تنسخ الكتاب. وهذا واضح في كتاب الرسالة الذي رواه الربيع بن سليمان، وهي الرسالة المصرية وليس العراقية، ويقال أن له رأياً آخر في العراقية يرى فيه أن الكتاب ينسخ السنة، ولكنه يبقى يؤكد أنه لابد من سنة مبينة للنسخ وإن خالفه في ذلك الأصوليون الذين جاءوا من بعده. ويعتمد في رأيه ذاك على دعامتين هما:

الأولى – أن النسخ لابد له من بيان، والسنة هي بيان القرآن،

والثانية – أنه لو جاز نسخ السنة بالقرآن من غير سنة تعرف بالنسخ لجاز رد كل سنة تخالف القرآن.

والخلاف بين الشافعي والأصوليين يتعلق بلزوم وجود سنة لمعرفة نسخ السنة بالقرآن، كما يرى هو، وعدم لزوم ذلك، كما يرى غيره.

٣- الإجماع:

فقد قرر الشافعي أن الإجماع حجة، ويأتي في مرتبة بعد الكتاب والسنة وقبل القياس. وأما تعريفه لدى الشافعي فإنه إجماع علماء العصر على أمر فيكون حجة فيما أجمعوا عليه، وأول إجماع يراه هو إجماع الصحابة، وهو الإجماع الذي يعتبره ليس على أساس نقل سنة عن الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام وإنما لأنه اجتهادهم، وأنهم لو أجمعوا على سنة فالسنة هي الحجة.

وقد اعتمد على دليلين في ذلك:

أحدهما – من الكتاب {ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى، ويتبع غير سبيل المؤمنين، نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا}،

والآخر – من السنة [فمن سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة].

وأما من هم من يتكون بهم الإجماع، فهم العلماء الذين يدركون الحلال والحرام في الأمور غير المنصوص عليها في الكتاب والسنة، ولابد أن يشملوا جميع علماء المسلمين في كل الأمصار والأقطار، وإلا لا يعتبر إجماعاً، ولذلك نجده قد رد قول شيخه مالك في اعتبار إجماع أهل المدينة، لأنه لا يشمل جميع علماء المسلمين، ولأن أهل المدينة كان فيهم من يرى خلاف تلك الآراء في المدينة نفسها وفي عامة البلدان الإسلامية الأخرى.

ويبقى الإجماع في مرتبة السنة حتى خبر الواحد إلا إذا كان إجماع بالنقل من جماعة عن جماعة إلى الرسول عليه وآله السلام فيكون خبر العامة، وعندها يقدم على خبر الانفراد، وحجته بالسنة لا بأهل المدينة ولا بالعلماء جميعاً. ومن ناحية أخرى يروى أن الشافعي كان يرد حجية عمل أهل المدينة، ويظهر أن هذا كان رأيه عندما كان ينافح في أول عهده وقبل أن يصبح مجتهدا وصاحب مذهب مستقل عن مذهب مالك واجتهاده.

وهناك نقطتان يتعرض لهما الشافعي في موضوع الإجماع هما:

الأولى – الإجماع السكوتي، أي أن يرى أحد من أهل الاجتهاد رأياً، ويعرف في عصره، ولا ينكر عليه منكر. وهذا لا يعتبره الشافعي إجماعاً لأن السكوت لا يشكل رأياً،

والثانية – علماء الكلام، وهل يعدون من الفقهاء الداخلين في الإجماع أم لا؟ وكان الشافعي لا يعتبرهم كذلك.

وفي الخلاصة فإنه يرى أن الإجماع الذي لا مخالف فيه هو ما كان في جملة الفرائض والأصول دون غيرها.

٤ - القياس:

فإن الشافعي هو أول من تكلم فيه، ووضع قواعده، وبين أسسه، ورسم حدوده، ورتب مراتبه، وميز بينه وبين غيره من أنواع الاستنباط بالرأي التي يراها جميعاً فاسدة ما عدا القياس.

وأما تعريفه فهو إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر معلوم حكمه لاشتراكه معه في علة الحكم. وقد مهد الشافعي لبحث القياس بمقدمتين هما:

الأولى: بأن بيان حكم أي مشكلة قد ورد إما بنص أو إشارة أو دلالة، ومعرفة الأحكام من دلالاتها هو الاجتهاد بإلحاق الأشباه بالأشباه والأمثال بالأمثال، وهذا هو القياس.

والثانية: بأن العلم بالشرع قسمان: علم إحاطة للظاهر والباطن، وهو يقيني لاشك فيه، وعلم في الظاهر فقط، ولا يعلم حقيقته إلا الله تعالى، فيكون العلم به من باب الترجيح والظن. والأول يكون بنص الكتاب والسنة المتواترة، بينما الثاني بأحاديث الآحاد والإجماع والقياس.

فالقياس إذن يؤدي إلى العلم الظاهر ولا يكشف الباطن، وكل مجتهد يأخذ بما يؤدي إليه ظاهر العلم الذي وصل إليه، ولهذا يحصل الاختلاف بين المجتهدين في المسألة الواحدة، وهذا الاختلاف جائز، لأن المجتهد إن أصاب فله أجران وأن أخطأ فله أجر، مما يدل على جواز الاختلاف.

وأما كيف يجري القياس، فذلك بالبناء على عين قائمة بطلب الحكم من الكتاب والسنة، والنص فيهما هو العين القائمة التي يبنى عليها الحكم، وإن لم يكن الحكم موجوداً في النص فيجري التشبيه على حكم بأمر آخر منصوص على حكمه عند الاشتراك في علة الحكم بينهما بأن يعرف معنى النص، وتعرف علة الحكم، ويقاس عليه. فالقياس حملاً على نص يعتبره الشافعي إتباعاً للنص ولكنه يمنع الاجتهاد بالرأي بدون نص من كتاب أو سنة، ويرى أن من قال بلا خبر لازم ولا قياس على الخبر كان أقرب إلى الإثم.

ويقسم القياس تبعاً لوضوح العلة وخفائها ومقدار توافرها في الأمر غير المنصوص عليه إلى ثلاثة أقسام هي:

١- أن يكون الفرع أولى بالحكم من الأصل، فضرب الأبوين أولى من التأفف،

٢- أن يكون الفرع مساوياً للأصل، فالعبد كالأمة في تنصيف الجلد عند إقامة الحد،

٣- أن يكون الفرع أضعف في علة الحكم من الأصل، باستنباط علة الحكم في محل الوفاق أو لا يستنبطها بل يأخذ بقياس الشبه الأكثر لتعدد الصور.

والجدير بالذكر أن الشافعي يذكر أن هناك نصوصاً لا يقاس عليها، وهي التي تأتي بأحكام مخالفة للأمور الثابتة، فيقتصر فيها على موضع النص ولا يقاس عليها، كالرخصة في المسح على الخف، فلا يقاس عليها المسح على العمامة.

وأما شروط القياس، فهي أن يكون عالماً بلسان العرب، وبأحكام القرآن، وبالسنة، وذي عقل سليم مدبر. وأما أن يفرض التشابه بين المجتهدين في القياس في المسألة الواحدة فلا ما دام القياس هو علم الظاهر مما يظهر لأحد المجتهدين ما لا يظهر لآخر، فالتكليف ببذل الجهد وليس بالتشابه في نتيجة الجهد، وإن كان الحق عند الله واحدا إلا أن يجوز الاختلاف في محاولة الوصول إليه. ولم يعتبر الشافعي هذا الاختلاف مذموماً، كالاختلاف على الحجة الواجبة الاتباع والتي لا يحل الاختلاف عليها.

وفي الخلاصة، ما دام الشافعي قد أثبت أن أصل هذا الدين هو الكتاب والسنة فقد رأى أن الاجتهاد بالرأي يجب أن يشتق منهما بالقياس عليهما ليس غير، وأن من قال رأياً لم يكن محمولاً عليهما فقد زاد واتبع نفسه ولم يتبع الكتاب ولا السنة، ولهذا فقد رد الاستحسان.

<u>إبطال الاستحسان:</u>

يرى الشافعي أن كل اجتهاد لم يعتمد فيه المجتهد على الكتاب أو السنة أو أثر أو إجماع أو على قياس على أحد منهما فإنه يكون استحسانا، وأن الاجتهاد بطريق الاستحسان من غير اعتماد على نص ثابت أو على دلالة مرشدة هو اجتهاد باطل، ولا يمت إلى الشرع بصلة.

ويعتمد الشافعي في إبطال الاستحسان على أدلة ستة هي:

١- أن الله لم يترك الإنسان سدى في شأن من شئون الأوامر والنواهي، إذ قال {أيحسب الإنسان أن يترك سدى}

٢- أن الله تعالى قد أمر بطاعته وطاعة رسوله والاحتكام إلى كتابه وسنة رسوله وليس لأي شيء غيرهما، إذ قال {أطيعوا الله وأطيعوا الرسول}،

٣- أن النبي عليه وآله السلام الذي لا ينطق عن الهوى لم يكن يستحسن برأيه قبل أن ينزل قرآن، فلا المظاهر لزوجته ولا القاذف لزوجته سمعا منه عليه وآله السلام الحكم إلا بعد أن انتظر حتى نزل فيهما قرآن،

٤- أن النبي عليه وآله السلام استنكر على الصحابة الذين أفتوا باستحسانهم، وذلك عندما أنكر إحراقهم لرجل لاذ بشجرة، وعندما أنكر قتل من قال أسلمت لله تحت حر السيف،

٥- أن الاستحسان لا ضابط له ولا مقياس للحق فيه من الباطل، مما يجعل الأحكام تتنوع في المشكلة الواحدة حسب الاستحسان الذي لا ضابط له ولا مقياس.

٦- أن الاستحسان الذي يعتمد على العقل يجوز للعالم بالكتاب والسنة والجاهل بهما أن يمارسه ما دام لا يلزم له إلا العقل.

والملاحظ أن الشافعي يعتمد في الاستدلال للأحكام الشرعية على أمور موضوعية تستند إلى النص الصريح أو المؤول ولا يستند على الدلالات اللفظية، إذ لا يقيم وزناً للفهم الشخصي في الشريعة بل لابد من الفهم الموضوعي المادي. فالحاكم مأمور بالحكم بالبينة التي تقوم على المدعى عليه أو إقراره، ولا يحكم بظنه. ولهذا كله كان الاستحسان باطلاً ومردوداً، لأنه لا يستند إلى بينة وإنما إلى فهم شخصي.

الموازنة بين الاستحسان والقياس الاصطلاحي والمصالح المرسلة: لقد منع الشافعي الاجتهاد بالاستحسان، وأخذ به أبو حنيفة ومالك، كما أخذ مالك بالمصالح المرسلة. وعند تعريف الاستحسان نجد أنه تخصيص قياس بدليل أقوى منه أو العدول عن موجب القياس إلى قياس أقوى منه، فهو حكم في مسألة جزئية مقابل قاعدة كلية.

والحنفية تقسم الاستحسان إلى قسمين:

الأول: استحسان القياس، وهو الأخذ بالقياس الخفي بدلاً من الظاهر لعلته الخاصة القوية الأثر، ولذلك يسمى الأخذ بالقياس الظاهر بالقياس، وأما الأخذ بالقياس الخفي فهو الاستحسان،

والثاني: استحسان السنة، وذلك بترك القياس إلى السنة، واستحسان الإجماع، وذلك بترك القياس إلى الإجماع، واستحسان الضرورة، وذلك بترك القياس إلى الضرورة، وكل هذه الأنواع الثلاثة مما يقره الشافعي كإعمال للسنة والإجماع وليست استحسانا.

وأما المالكية فمعنى الاستحسان عندهم كمعناه لدى الحنفية، ولذلك قسمه ابن عربي إلى أربعة أقسام هي: ترك الدليل للعرف، وتركه للإجماع، وتركه للمصلحة، وتركه للتيسير ورفع المشقة وإيثار التوسعة. فهو كما عرفه الشاطبي وابن الأنباري استعمال مصلحة جزئية في مقابل قياس كلي، فهو ما يسمى في العصر الحاضر بالاتجاه إلى روح القانون.

وأما الفرق بين الاستحسان والمصلحة المرسلة فإن الأول استثناء في مقابل دليل كلي، بينما الثانية تكون حيث لا يكون ثمة دليل سواها. فالمصلحة المرسلة لدى مالك هي المصلحة الملائمة لمقاصد الشريعة ولا يشهد لها أصل خاص من الشريعة بالإلغاء أو الاعتبار، كتضمين الصناع، والتوظيف على الأغنياء عند خلو بيت المال، وقتل الجماعة بالواحد.

فالعبادات مبنية على الإتباع ولا مجال للاجتهاد فيها، أما العادات فهي المبنية على معان معقولة وأغراض مقصودة، وأساس هذه المعاني المصلحة في الدنيا والآخرة، والمعتبر فيها نفعاً وضراً هو المصلحة للعدد الأعظم.

وقد سار مالك ضمن هذه القيود الثلاثة:

١ـ الملاءمة بين المصلحة وبين مقاصد الشريعة،

٢ـ أن تكون المصلحة معقولة مقبولة،

٣ـ أن ترفع الحرج.

والجدير بالملاحظة أن الشافعي يأخذ بهذه المصلحة، كما يشير الأسنوي نقلاً عن أبي الحاجب وإمام الحرمين. ويرى غيرهما أن الشافعي يرى تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة، والمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول في الشريعة.

<u>أقوال الصحابة:</u>

يرى الشافعي إجماع الصحابة إجماعاً معتبراً ولا يخرج عنه، ويأخذ بقول أحدهم إذا لم يجد له مخالف، ويختار من أقوالهم عند اختلافهم، ويأتي ذلك كله في المرتبة الثالثة وقبل القياس. وعند الاختلاف يختار أقرب الأقوال من دلالة الكتاب والسنة، والمشهور العام من أقوالهم أولى بالإتباع من غيره، أو كان أصح في القياس، فهو قول أولى بالأخذ من غيره. ففي القرء يأخذ معنى الطهر وليس الحيض لأنه يلتقي مع اللغة والكتاب والسنة بمعنى رفع الدم وجمعه وليس سيلانه وجريه، وفي رد الميراث بعد توزيع الفروض ولا عصبة للميت فإنه لا يرى الرد لأنه ليس من أصول الفقه في شيء، فلا رد على ذوي الفروض وإنما ينتقل الفضل إلى بيت المال.

هذا هو موقف الإمام الشافعي من أقوال الصحابة، وأما أقوال التابعين فلم يذكر في أصوله ذلك لا بالاعتبار ولا عدم الاعتبار.

<u>تفسيره للشريعة على الظاهر والباطن تفسيراً مادياً:</u>

ذلك أنه يتمسك بالنص وإلا الإجماع فأقوال الصحابة فالقياس، والقياس عنده هو الحمل للنص لأن النص عنده كل شيء، فهو يعتمد في التفسير والاستنباط والاستدلال على الظاهر الذي تدل عليه النصوص، ولذلك يرفض الاستحسان لأنه يعتمد على ما ينقدح في نفس الفقيه أو على روح الشريعة، وهو بالتعبير المعاصر القانوني يعتمد على الناحية المادية لأنه اعتماد على النصوص وما ترمي إليه ليس غير، أي أن الشريعة لا تنفذ إلا حسب الظاهر وليس لأولياء الأمر في تطبيقها تجاوز الظاهر إلى الباطن لأنه ليس لهم أن يكتشفوا نيات الناس وخفايا نفوسهم وقلوبهم، فيقول: الأحكام على الظاهر والله ولي السرائر، وهو سبحانه فقط الذي يحاسب بالثواب والعقاب عليها.

وقد أكثر الإمام الشافعي من الاستشهاد على الظاهر بالآيات المتحدثة عن المنافقين ومعاملة الرسول عليه وآله السلام لهم،ومعاملته عليه وآله السلام للأعراب الذين قالوا أسلمنا ولم تؤمن قلوبهم، وعن حكم اللعان بين الرجل وزوجته إذا رماها بالزنى، وفي ذلك كله أخذ بالنص الظاهر الثابت وليس بالدلالة الخفية والتخمين والظن.

وقد أورد العز بن عبد السلام طائفة من المسائل التي أخذ بها الشافعي، منها: إدعاء الصدوق المال عند الفاجر دون بينة فلا يؤخذ بدعواه، وإدعاء الفاجر على التقي يلزم التقي باليمين، وإلحاق المولود بوالده لو وضعته مطلقته لأقل من أربع سنين دون إقراء لأن الغالب الظاهر أن الولد لا يتأخر إلى هذه المدة، ويطالب الصدوق بالبينة لإثبات أنه أدى الدين للفاجر المدعي، ويلزم الزوج بالإنفاق إذا ادعت الزوجة أنه لم ينفق عليها إلا إذا أقام البينة. فالشريعة عند الإمام الشافعي منوطة بالأمور الظاهرة المطردة العامة في أحكامها بغض النظر عن الدلالات الخاصة التي قد تعارضها، وذلك ظاهر في القضاء أيضاً إذ يعتمد القاضي على ما يسمع من ألفاظ المتخاصمين ليس غير ولا علاقة له بما غاب من نياتهم أو غير ذلك. وكذلك في شأن العقود، فالصحة والبطلان مرتبطاً بالنظر إليها نظرة مادية لا نفسية، فلا قيمة للآثار والأوصاف ونية المتعاقدين بل حسب ما تدل عليه الألفاظ لغة وعرفاً.

وبالخلاصة فإن الأخذ بظاهرية العقود عند تفسيرها والإلزام بأحكامها يأخذ به أكثر الفقهاء وإن كان الإمام الشافعي أكثرهم تشدداً.

<u>أثره في الأصول وفي من بعده:</u>

جاء الشافعي فوجد بين يديه ثروة فقهية كبيرة من عهد الصحابة والتابعين وتابعيهم والمجتهدين مع الإمام أبو حنيفة ومالك، بالإضافة لما خلفه الفلاسفة والمناطقة، فاتصل بذلك كله وتفحصه وأحاط بجوانبه، فتوفرت له الأداة التي يستطيع أن يستخرجها من ذلك كله لتحقيق الضابط والميزان الذي يزن به كل تلك الآراء ويتخذه من بعده أساساً للاستنباط اللاحق. فسواء من إحاطته بالعربية أو علم الحديث أو إختلاف الصحابة أو فقه أهل الرأي الذين عنوا بالقياس فقد انتفع من ذلك كله ليدرك كلياتها ويضع علم أصول الفقه التي لم تكن لخدمة مذهبه وإن كانت تضبطه وإنما لضبط أساليب الاجتهاد، تلك الأصول التي اتجهت اتجاهاً نظرياً وعملياً، ولا سيما أن ضبط القياس قد وحد أقسامه فكان له السبق في ذلك.

وقد أختلف العلماء من بعده في تلقي ما توصل إليه، فمنهم من أخذه كله مع الاختلاف في بعض التفصيلات، ومنهم من خالفه في الأصول، ومنهم من أتبعه فيها وشرحها وخرج عليها. والصنف الأول هو طريقة الحنفية، وأما المالكية فقد اختلفوا في بعض الأصول كعمل أهل المدينة الذي رده الشافعي بقوة في كتابه الأم، وأما الحنابلة فلم يروا إلا إجماع الصحابة ولكنهم لم يبتعدوا عن الشافعي.

أما الفقهاء الذين خالفوا أصوله في بعض أركانها لا تفصيلها، فمنهم من رفض القياس ولم يأخذوا إلا بالنص وهم صنفان: صنف أهل الظاهر، وكان إمامهم داود الظاهري شافعياً ثم ترك بحجة أن أدلة الشافعي على إبطال الاستحسان تبطل القياس، والصنف الآخر لا يوثق به في القضاء لأنهم يرفضون الاجتهاد ويبتعدون عن الرأي.

وأما الفرق التي خالفت الجماعة الإسلامية في السياسة فقد خالفتها في أصول الاستنباط: فالإباضية من الخوارج لا يعتبرون إجماع فقهاء المسلمين ولا إجماع فرقهم، والشيعة الإمامية يرفضون أحاديث الجماعة المتصلة بالخلافة ويعتبرون فقط استنباط أئمتهم وأنهم ليس لهم إلا تقليدهم، كما رفضوا الأخذ بالقياس ويرونه بأنه محق للدين، وعند غيبة الإمام فهم يعتبرون فقط إجماع علمائهم ويفاخرون بأنهم لم يغلقوا باب الاجتهاد كالجماعة.

وأما بعد الشافعي فلم يضعف علم الأصول حتى في عصور التقليد التي أغلق فيها باب الاجتهاد بل نما وترعرع سواء في الاتجاه النظري الخالص الذي يسمى فيه بأصول المتكلمين أو أصول الشافعية، أو الاتجاه العملي المتأثر بالفروع والخادم لها والمسمى بالأصول الحنفية.

وما سمي الاتجاه الأول بأصول المتكلمين إلا لأنهم خاضوا فيه ووجد فيه كثير من بحوث علم الكلام، ولوجود طريقة البحث النظري والفلسفي فيه، ولكنه بقي بعيداً عن التعصب لمذهب أو الدفاع عن مذهب ولا الخضوع للفروع المذهبية، وأشهر ما ألف في هذا الاتجاه من الكتب ثلاثة: المعتمد، لأبي الحسن البصري، والبرهان، لإمام الحرمين، والمستصفى، للإمام الغزالي. وقد لخصها فخر الدين الرازي في كتاب سماه (المحصول)، وجمعها وزاد عليها الآمدى في كتاب سماه (الإحكام في أصول الأحكام).

وأما الاتجاه الثاني المتأثر بالفروع، أي ليصحح استنباط تلك الفروع ويدافع عنها، فقد جاءت الأصول متأخرة عن الفروع، فكانت هذه قواعد خادمة ومفيدة في استنباط الأصول وتوفير قواعد للاستنباط، وشكلت دراسة للأصول قربتها من الفروع، ووفرت دراسة فقهية مقارنة بإيجاد موازنة بين الأصول، وحققت ضبطاً لجزئيات المذهب الحنفي تردها إلى أصولها، وأعطت تصويراً لكيفية التخريج في ذلك المذهب. وأول من كتب في هذا الاتجاه الدبوسي بكتابه (تأسيس النظر)، وأبو الحسن الكرخي في رسالة صغيرة، ثم فخر الإسلام البزدوي في كتابه (الأصول).

وبعد أن سارت الطريقتان في سبيلهما الطويل جاءت طائفة من العلماء من الطرفين كتبوا كتباً جمعت بين الطريقتين منهم البغدادي الحنفي المتوفى عام ٦٤٠هـ ثم عبيد الله مسعود البخاري المتوفى عام ٧٤٧هـ، والسبكي الشافعي المتوفى عام ٧٧١هـ وبعدها ابن الهمام الحنفي المتوفى عام ٨٦١هـ، ومحب الله الهندي المتوفى عام ١١١٩هـ.

ومع الإقلال في بيان مقاصد الشريعة العامة جاء من يسد هذا النقص بعد ذلك فكان لابن شهاب الدين وتلميذه ابن القيم اليد البيضاء في ذلك وخاصة في كتابه (أعلام الموقعين)،والشاطبي المالكي في كتابه (الموافقات) الذي بين فيه مقاصد الشرع بشكل كامل وربط بينها وبين قواعد الأصوليين ففتح طريقاً جديداً في علم الأصول.

<u>أدوار فقهه في الفروع:</u>

لقد وجد المجتهدون في هذا المذهب وعلى رأسهم المزني، فكانوا عوامل نمو له،والتي يمكن حصرها في عاملين اثنين هما:

<u>أولاً</u> – <u>كثرة أقوال الشافعي</u>، و<u>أثرها في مذهبه</u>: فقد يكون له قولان في المسألة الواحدة ويرجح أحدهما ويرجح ثالثاً على المرجح. وله قديم وجديد، قديم بالعراق وجديد بمصر، وأدت

هذه الكثرة من الأقوال إلى فتح باب من أبواب الترجيح والتخريج والتصحيح بالموازنة بينها في المسألة الواحدة، والترجيح بين القديم والجديد، حتى قال النووي: إن أكثر الشافعية على ترجيح القديم إن عاضده حديث، بينما إذا لم يوجد له حديث اختلفوا في اختياره على رأيين: إما أنه يجوز اختياره على أساس أن قول الشافعي لم ينسخه، أو أنه لا يصح اختيار القديم كراجح على الجديد لتعذر الجمع بينهما فيرجح الجديد. فكثرة الأقوال هذه أوجدت حيوية في المذهب لأنها فتحت باب الترجيح للمجتهدين من بعده.

ثانياً: التخريج في مذهب الشافعي: يعتمد هذا التخريج على عاملين: أحدهما أن يكون للمذهب أصول مقررة ثابتة أو أحكام في فروع، والثاني أن يكون له رجال مجتهدون في المذهب يتبعون طريقته في الاستنباط والتخريج. وقد توفر هذان العاملان للمذهب الشافعي، وقد قسمت التخريجات في هذا المذهب إلى قسمين: أحدهما قسم تعد الآراء فيه خارجة عن المذهب لمخالفة المخرج نصاً للشافعي في الواقعة الواحدة، أو خالف قاعدة من قواعده الأصولية، وهذا حصل من بعض أصحابه في بعض المسائل. وثانيهما قسم تعد الآراء فيه من مذهب الشافعي وإن لم يؤثر عنه نص فيها ولكنها مخرجة على أصوله وليست مخالفة لرأي له.

وقد سار الفقهاء في التخريج من بعد الشافعي على مذهبه وذلك على أساس (إذا صح الحديث فهو مذهبي، وإلا فاضربوا بقولي عرض الحائط). والنووي لا يسمي التخريج أقوالاً في المذهب بل أوجها فيه، ولذلك يقسم اختلافات التخريج إلى ثلاثة أقسام: أقوال، وأوجه، وطرق. أما الأقوال فما ينسبه للشافعي نفسه، وأما الأوجه فما يستنبطه الفقهاء الشافعية من آراء ويخرجونها من أصول أو يبنونها على قواعده، وأما الطرق فهي اختلاف رواة المذهب في حكاية المذهب.

المجتهدون في مذهبه:

كان للإمام الشافعي أصحاب في العراق، وفي مكة، وفي مصر، وفي كل مكان حتى قال الإمام النووي للتمييز بينهم: كان نقل الأصحاب العراقيين لنصوص الشافعي وقواعد مذهبه أكثر إتقاناً وثباتاً من نقل الخراسانيين، ولكن الخراسانيين كانوا أحسن تصرفاً وبحثاً وتفريعاً وترتيباً.

ومع وجود المذهب في خراسان ونيسابور وفارس التقى بالشيعة الإمامية، كما التقى في اليمن بالشيعة الزيدية، مما قرب الفهم بين الطرفين بغض النظر عن التناحر بينهما في بعض المسائل.

وقد قسم الإمام النووي علماء التخريج على المذهب الشافعي إلى أربعة أقسام:

الأول: مجتهد منتسب لم يقلد الشافعي لا في الأصل ولا في الدليل، ونسبته للمذهب لموافقته طريقته وسلوكه في الاجتهاد، ومنهم أبو إسحاق، وأبو علي السبخي، والمزني، والمحمدين الأربعة: ابن جرير، وابن نصر، وابن خزيمة، وابن المنذر.

الثاني: مجتهد مقيد بمذهب الشافعي، وهؤلاء هم أصحاب الوجوه، كما يقول الإمام النووي، وهم أكثرية الأصحاب الذين قيدوا أنفسهم بالتخريج على أصوله.

وهذان القسمان كان لهما الفضل في نمو المذهب في التخريج والبحث، وأما القسمان الآخران فكان لهما فضل جمعه وترتيب أدلته وتهذيب مسائله وجمع فروعه.

الثالث: ويشمل الفقيه الحافظ للمذهب، العارف بأدلته، القائم بتقريرها ولكنه ليس كالسابقين في الاستنباط أو معرفة الأصول.

الرابع: ويشمل من يحفظ المذهب ويفهمه ولكنه لا يقوم بتقرير أدلته وتدوين أقيسته كسابقه.

والجدير بالذكر أن ترتيب هؤلاء الأصحاب الزمني يساير هذا الترتيب التقسيمي، إذ جاء الاجتهاد المطلق فالتخريج مع أولئك الذين استمروا حتى آخر المائة الرابعة، وبعدها قل المجتهدون وقل المخرجون، وسار عمل المتأخرين ترتيب الأدلة وتقريرها وحكاية الأقوال والأوجه في المذهب وطرقه، وإن كان لم ينقطع بالطبع بعدها وجود المخرجين حتى لم يخل عصر من العصور المتأخرة إلا وكان فيه المخرجون، وإن كان من ناحية أخرى قد غلب على العلماء دراسة كتب المتقدمين وتلخيصها وشرحها وتبويبها واستخراج الأحكام منها، وهذا كان شأن جميع المذاهب.

ولما أغلق باب الاجتهاد المطلق، وضاق باب التخريج، ضاق المذهب، وإن كان المذهب لم يضق فيه باب التخريج إلا بعد أن استقى من البيئات المختلفة تأثيراتها المتنوعة، ويبقى يشتمل على ذخيرة ضخمة وثروة فقهية جليلة بالرغم من ذلك كله.

ولكن مع ضيق باب التخريج انصرف العلماء إلى المحافظة على تلك الثروة واستخراج الفتاوى والأحكام من بين تلك الأقوال المختلفة، فكان المفتي في العصور المتأخرة يرجع إلى ما رجحه المخرجون السابقون من الترجيح بين أقوال الشافعي في المسألة الواحدة حتى أنه كان يتوقف عن الفتيا حتى يجد هذا الترجيح. وكان يبحث عن ما يوافق فيه الشافعي من آراء للأئمة الآخرين، فيأخذ به في الفتيا وإلا اتبع ما وافق أكثرهم.

وهكذا نرى أن الفقه الشافعي سار في ثلاثة أدوار: دور النمو بالاجتهاد المطلق مع التقيد بأصول الشافعية، ودور النمو تحت التخريج، وأخيراً دور الوقوف الذي لابد من التحرك بعده..

<u>انتشار المذهب:</u>

بدأ الشافعي الاجتهاد بمكة ثم انتقل إلى العراق، ولكن لم يكن في ذلك الوقت وجود للدراسة المذهبية بل الكل يجتهد حراً في مختلف المسائل ودون تقليد لغيره.

وعندما انتشرت رياح التقليد مع اختيار طرق الاجتهاد من قبل الأئمة كان مذهب الشافعي قد استقر في مصر، وشغل الناس بدراسته عن المذهب المالكي والمذهب الحنفي اللذين كانا معروفين من قبله، فكانت مصر والشام هما مركز الشافعية منذ ظهر المذهب، ثم ظهر بعدها في العراق، وخراسان، واليمن، ودخل ما وراء النهر وبلاد فارس والحجاز وبعض بلاد الهند وشمال أفريقية والأندلس..

وقد كان الفضل في نشر المذهب للعلماء الذين تولوا نقله إلى الأقاليم، ونقل كتبه أيضاً إلى المناطق النائية، وكانوا لا يكتفون بنشره بين العامة بل يقومون بإقناع الولاة والسلاطين به، لأن تلك الأقاليم والمناطق لم تكن خالية من المذاهب، مما كان يوجد الاحتكاك والجدال بينها، وكان الحال لا يمر دون تعصب وفتن أحياناً ولا سيما في بلاد الشرق والديلم خاصة، وكان لهذا التعصب دوره وأثره في نشاط الشافعية والدعاية لمذهبهم.

الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه

إمام المذهب الحنبلي

السيرة الشخصية والعلمية :

حياته: (١٦٤-٢٤١هـ)

ولد الإمام أحمد رضي الله عنه في بغداد من قبيلة شيبان الربعية، وبدأت إقامته في البصرة، وكان جده حنبل والياً على سرخس في خراسان في العهد الأموي، وكان من رجال الدعوة العباسية، وقد أوذي في سبيل ذلك، فكان جندياً غازياً طيلة حياته، وتوفي أبوه محمد بن حنبل بن هلال وابنه أحمد ما زال طفلاً، فتولت والدته تربيته، وعاش في بيت يملكه وعلى دخل عقار بسيط يملكه. فكان كشيخه الشافعي: نسب رفيع، ويتم، وعيش الكفاف، وهمة عالية، ونفس أبية، وعقل أريب، وأم تدفعه إلى العلا. وقد قامت بتربيته في بغداد، حاضرة العالم الإسلامي التي كانت تزخر بجميع أنواع العلوم والمعارف، فأخذ ينهل من جميع تلك العلوم الممهدة ليكون عالماً في الدين، فحفظ القرآن أولاً وتعلم اللغة والكتابة صغيراً، فكان قدوة للصغار، وكان مشهوراً بين أقرانه بالتقوى والصبر واحتمال المكاره والعناية بعمله، واتجه إلى العلم في شبابه وكان أمامه الطريق ممهداً لتلقي الفقه والحديث، فاختار الحديث دون أن ينقطع عن الإطلاع على الفقه العراقي حتى قال عنه الخلال بأنه كَتَبَ كُتُبَ الرأي وحفظها ثم لم يلتفت إليها.

وكان أول من أخذ عنه الحديث أبو يوسف، فقيه الرأي الثابت القديم، فكان أن تلقى حديث بغداد أولاً من عام ١٧٩ إلى عام ١٨٦هـ، ثم غادرها للبصرة، ثم إلى الحجاز واليمن والكوفة وتردد بينها. وقد لازم هشيم بن حازم المتوفى عام ١٨٣هـ لمدة أربع سنوات، ولكنه لم ينقطع عن غيره، إذ قد رحل للبصرة خمس مرات، وللحجاز مثلها وكانت أولاها عام ١٨٧هـ عندما التقى فيها بالشافعي، الذي عاد والتقى به بعد ذلك في بغداد حين كان الشافعي يعول عليه في صحة الأحاديث. وفي اليمن التقى بعبد الرازق بن همام، ولم يستطع أن يفي بوعده للشافعي للحاق به إلى مصر لضيق ذات يده. ومن تعبيراته الدالة على جده في طلب العلم قوله: مع المحبرة إلى المقبرة.

والجدير بالذكر أنه كان يدون كل ما يعلمه ويحفظه ولا يعتمد على الذاكرة في تدريسه، وأنه كان يطلب علم الحديث وآثار الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام وفتاوى أصحابه وآثارهم. وكان معجباً بالشافعي أيما إعجاب، ولاشك أن ذلك ليس بسبب ما يروى عنه من حديث بل بالتخريج الفقهي وأصول الاستنباط ومنهاجه، لهذا يمكن الجزم بأن الإمام أحمد كان يطلب علم الفقه والاستنباط مع الرواية، وبذلك تكوّن أحمد محدثاً وفقيهاً معاً، فكان كمالك بن أنس رضي الله عنه.

صحيح أنه لم يطلب علم الكلام والفلسفة ولكنه لم تغب عنه آراء الفرق المختلفة من خوارج وشيعة وجهمية ومعتزلة وغيرهم، كما أنه تعلم الفارسية لحاجة التخاطب أحياناً.

وبعد أن استوى عوده ونضج ثمره جلس للتحديث والفتيا وقد بلغ الأربعين، مقتدياً بالرسول عليه وآله السلام، وذلك بعد أن وصلت للناس أخبار زهده وتقواه وعلمه وحفظه، مما جعل درسه شديد الازدحام، وكان له مجلسان أحدهما في منزله لخاصة تلاميذه وأولاده، والثاني في المسجد للعامة والتلاميذ.

وتلاحظ ثلاثة أمور في مجلسه:

١- الوقار والسكينة والجد، وتجنب اللهو والمزاح.

٢- إلقاء الدرس استجابة لطلب وليس بدون طلب، وبالعودة إلى ما دونه من الكتب حتى قال ولده عبد الله: ما رأيت أبي حدث من حفظه من غير كتاب إلا بأقل من مائة حديث. وكان يحدث تلامذته على أن لا يحدثوا من غير كتاب.

٣- كان موضوع دروسه رواية الحديث، ونقله من جهة، وفتاويه الفقهية من جهة أخرى، وهي الفتاوى التي كان لا يجيز تدوينها بجوار كتاب الله وسنة رسوله.

وكان يعيش مع طلب الحديث والفقه حياة سلفية خالصة، فتجرد للسنة وفقهها، وانقطع عن غيرهما إلا ما يعلمه من الصحابة. أما لماذا اختار هذا الطريق، فكان بسبب كثرة المنازعات في عصره، والانحرافات في الميادين الفكرية والاجتماعية مع استقرار العصر العباسي، فقد كان بذاته ردة فعل ضد ذلك كله، فكان يحرص على حياة السلف، وينهى عن التكلم في علم الكلام ويذم أهله تأسياً بالسلف وخوفاً من الضلال، مما جعله يحيا حياة مطمئنة في بيته ومسجده حتى أتته المحنة بدءاً من عهد المأمون عندما رفض الخوض في أمر ارتضاه المأمون وأمر به.

<u>معيشته:</u>

عاش هذا الإمام الكبير فقيراً مكدوداً، ومصدر رزقه كان غلة ذاك العقار الذي تركه له أبوه، وإذا اشتدت به الحاجة كان يلجأ إلى إحدى طرق ثلاث: إما أن يلتقط بقايا الزرع مما يكون في حكم المباح، أو أن يعمل أي عمل طيب سواء الحمل للناس أو الكتابة أو غيرها، أو الاقتراض إذا اطمأن أنه يستطيع السداد ولا سيما في الحضر وليس السفر، فكان يرفض الصدقة حتى إذا أقرضه أحدهم بنيتها أعادها إليه بأفضل منها.

<u>علمه وعوامله:</u>

قال له شيخه الشافعي:(أنت أعلم بالأخبار الصحاح منا)، وقال صاحبه القاسم بن سلام:(ما رأيت رجلاً أعلم بالسنة منه)، وقال فيه عبد الرحمن بن مهدي: (هذا أعلم الناس بحديث سفيان الثوري)، فكيف تشكل علمه هذا؟ لقد تشكل بعوامل أربعة هي:

أولاً – صفاته:

١) الحافظة القوية الواعية لأحاديث الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام وفتاوى الصحابة والتابعين ولاستنباط الأحكام منها.

٢) الصبر والجلد وقوة الاحتمال على الابتلاءات في الشدة وفي الرخاء، وهي الصفات التي أكسبته سمعة ذائعة وشخصية رائعة، وكان صبره من نوع الصبر الجميل الذي لا يئن ولا

يشتكي حتى سأل أحد أصحاب الشافعي عن أي شيء يحفظ عن الشافعي في المسح على الخفين بدلاً من أن يرتعب من هول ما حدث أمامه عندما قطع رأسا شخصين حتى قال خصمه أحمد بن أبي دؤاد: (انظروا لرجل هو ذا يقدم لضرب عنقه فيناظر في الفقه).

٣) النزاهة بأدق معانيها في نفسه إذ تعفف عن أموال الناس، وفي إيمانه إذ رفض المواراة في الإيمان مع العذاب الشديد، وفي عقله إذ ألزمه بما كان عليه السلف الصالح، وعندما سئل عن الفتوة قال: (إنها ترك ما تهوى لما تخشى)، وعندما سئل: بم تلين القلوب؟ قال: (بأكل الحلال).

٤) الإخلاص في طلب الحقيقة ابتغاء مرضاة الله، فكان مخلصاً في طلب علم الكتاب والسنة في سبيل الله لا في سبيل شيء من هذه الدنيا حتى كان يقول: (طوبى لمن أخمل الله عز وجل ذكره).

٥) الهيبة من غير خوف، والاحترام من غير رهبة، سواء في نفوس تلامذته وأستاذه أو الشرطة، فكان جداً لا مزاح فيه، وكان صامتاً لا يتكلم إلا بالعلم، وكان حسن العشرة مع هذه الهيبة، وشديد الحياء من الله ومن الناس.

ثانياً – شيوخه:

تجاوز شيوخه المائة عدداً وإن كانوا يتفاوتون فيما أخذ عنهم أو تأثر بهم، وأبرزهم من نمى فيه الميل إلى السنة، وهو هشيم بن بشير بن أبي حازم (١٠٤-١٨٣هـ) الذي كان منصرفاً للعلم في بغداد، فأخذ عنه العلم واحتمال المشقة في سبيله ولا سيما الرحلة ومتاعبها وفي طلبه، وأما من نمى حفظه للفقه وسد هذا النقص فيما تلقاه من علم السنة عن هشيم فهو شيخه الثاني، ألا وهو الإمام الشافعي الذي التقى به في مكة.

ثالثاً – دراساته الخاصة:

ولكن الإمام أحمد لم يقف عند ما أخذه من شيوخه بل ليزداد شهية لطلب العلم والعمل به، حتى جعل إبراهيم بن إسحق الحربي بعد الصحابة سلسلة من التابعين وتابعيهم الذين حفظوا السنة فقال: (سعيد بن المسيب في زمانه، وسفيان الثوري في زمانه، وأحمد بن حنبل في زمانه).

ولكن من هما الشخصيتان اللتان صلحتا قدوة له؟ إنهما سفيان الثوري، وعبد الله بن المبارك. أما سفيان فكان فقيه الكوفة ومحدثها الذي عاصر أبو حنيفة وفاقه بأقيسته واستحسانه، وكان يتجنب ذوي السلطان وعطاياهم ويعيش على غلة ميراث له، وكان يتنقل في طلب الحديث بين العراق والشام والحجاز واليمن وكان يدعو للخمول وتجنب الشهرة والرياسة، وهذا تأثر به أحمد شديد التأثر، كما أخذ عنه البعد عن المزاح والضحك حتى كان يقول عنه: (لا يتقدمه في قلبي أحد) ويصفه وحده بالإمام. وأما عبد الله بن المبارك فقد مات عام ١٨١هـ قبل أن يتمكن أحمد من التلقي عليه، وكان أيضاً شديد الورع، سامي الأخلاق، مبتعداً عن السلطان والجاه وإن كان كثير المال موفور الرزق كثير العطاء، وقد استبحر في الفقه والحديث، وكان مجاهداً وكثير الحج، فيروى عنه أنه دفع نفقة حجه ومن معه إلى أسرة مات معيلها حتى أكلت الميتة وقال: (هذا أفضل من حجنا هذا العام). وكانت غلته مائة ألف في

العام ينفقها على العباد وأهل العلم وذوي الفاقة ويكتفي بالقليل حتى لا تبطر معيشته ويفسد عليه دينه. وهكذا فقد تأسى به أحمد في الجود والزهد والعيش القليل والابتعاد عن الحكام والأنفة في الدين..

رابعاً – تأثير عصره:

كان الوضع قد استقر للدولة العباسية حتى انتهت شوكة الخوارج والشيعة، ولكن المنازعات بين الحكام كانت حادة، والفتنة كانت بين الأمين والمأمون في أعظم مظاهرها التي انتهت بقتل الأمين وغلبة المأمون وهما ولدا الرشيد، وكانت الغلبة في الحقيقة للعنصر الفارسي على العنصر العربي.

ثم استقرت الدولة وانصرفت للجهاد، واعتمد المأمون على الفرس والمعتصم على الترك الذين كانوا سبب ضعف الدولة وتمزقها فيما بعد لتناحرهم على الحكم والسلطان.

وتأثير ذلك كله على الإمام أحمد أنه تجنب أي تحريض أو إثارة ضد الدولة وانصرف للعلم، فقد كان وسطاً بين أبي حنيفة الذي حرض بشكل محدود ضد الحكام لظلمهم آل البيت، وبين مالك الذي لم يحرض على ذلك ووالى الحكام رجاء إصلاحهم، فكان أحمد زاهداً في ما لدى الحكام ولم يحرض ضدهم، ولكنه لم يرض عن أفكار المعتزلة الذين ساندهم أربعة من الخلفاء، ودعا الناس لتجنب مجالستهم ومجادلتهم.

صحيح أن وجود المعتزلة في هذا العصر كان له فوائد جمة للوقوف في وجه الزنادقة والكائدين للإسلام بجميع نحلهم، ولكن أن يحملوا الحكام على استخدام القوة ضد الفقهاء والمحدثين الذين يخالفونهم الرأي فهذا شطط كبير ما كان لهم أن يقعوا فيه وهم يتصدون للملل والفرق المتآمرة على الإسلام وأهله، والتي نالت الإمام أحمد بأشد ما نالت أمثاله من الأذى فيما سمي بمسألة خلق القرآن. ومن ناحية أخرى كان هذا العصر عصر النضج الفقهي، وتلاقي فقه الأمصار، مما مكن أحمد أن يتلقى عدة ثروات فقهية، بالإضافة لنضج علم الحديث وجمعه وتحقيقه وفحص روايته ورواته.

كما أن الجدل لم يقف بين الفقهاء وحدهم بل كان بينهم وبين الفلاسفة وعلماء الكلام من معتزلة وجهمية ومرجئة وغيرهم، وبصورة أشد. وكان كتاب الأم للشافعي يعطي صورة صادقة عن عصره.

السيرة الفكرية والسياسية :

الفرق الإسلامية في عصره:

لقد كان أهم الفرق الإسلامية التي عاصرها الإمام أحمد هي: الشيعة، بمعتدليها ومغاليها، والخوارج أيضاً بشقيها، والجهمية، والمرجئة، والقدرية، وإن كانت المعتزلة أكثرهم تأثيراً على حياته.

رفضه الولاية وعطاء الخلفاء:

كان يرفض عطية أحد، وكان لمال الخلفاء أشد رفضاً وزهداً إلى درجة النفور منه حتى كان يرفض الانتفاع بأي شيء قد قبل في وقت من الأوقات كبعض من مال السلطان.

وقد رفض أن يكون قاضياً في اليمن لأنـه يريد نفسه أن تكون للعلم فقط، وأن يتجنب المال الذي تخالطه أدنى شبهة. وعندما اضطر أن يقبل المال من المتوكل وزعه بين المحتاجين من ذوي الفاقة والتجمل، كما كان يأمر ولده صالحاً أن يقبل هذا المال ويوزعه في اليوم التالي على ذوي الحاجة. وكان ينهى أقاربه أن يأخذوا من مال الحاكم، وكان يقاطعهم فلا يؤاكلهم ولا يشاربهم وإن كان لا يرى حرمة ذلك المال ولكن كان يتجنبه دفعاً للريبة والشك والشبهة.

المحنة:

بسبب ميل المأمون للمعتزلة، لأنه كان تلميذاً لأبي الهذيل العلاف، وهو من رئس المعتزلة، فقد زينوا له إعلان قوله في خلق القرآن، نشرا لمذهبهم، فأعلن ذلك عام ٢١٢هـ وناظر فيه مجرد مناظرة، ولكن عام ٢١٨هـ التي توفي فيها المأمون لجأ للقوة ليحمل الناس على فكرته، فكتب وهو بالرقة إلى نائبه في بغداد إسحق بن إبراهيم أن يمتحن الفقهاء والمحدثين ليحملهم على ذلك، ووضع لمن لم يستجب عقوبة الحرمان من مناصب الدولة، أو عدم سماع شهادته، ثم استخدم الإنذار بعقوبة الموت، ولكن أربعة منهم لم يستجيبوا أولاً، وهم أحمد بن حنبل، ومحمد بن نوح، والقواريري، وسجادة، ولكن الأخيران استجاباً تحت الضغط، واستشهد الثالث، وحمل أحمد إلى المأمون موثقاً، ولكن المأمون مات قبل أن يصل إليه أحمد.

ولكن المحنة قد تضاعفت في عهد المعتصم بناء على وصاية المأمون، وتخلى الواثق عن تعذيب أحمد، ولكن منعه من الدرس، فبقي مختفياً حتى مات الواثق وخلفه المتوكل الذي ألغى كل آثار تلك المحنة. ولكن لماذا سار بها المأمون بهذا لشكل؟

لقد استغل أحمد بن أبي دؤاد المعتزلي منصبه ككاتب للمأمون وخاطبه في مرضه وكتب تلك الكتب الثلاثة التي صدرت باسمه إلى نائبه في بغداد، وكانت المحنة. ولكن هل من كيد وشر أريد من ذلك؟ لاشك أن المعتزلة وقد كانوا يحملون لواء المنافحة عن الإسلام ضد أهل الأهواء والنحل، وأن دسائس يوحنا الدمشقي قد أخذت مأخذها بين المسلمين ضد الإسلام وأهله، فقد تصدوا للوقوف ضد القائلين بقدم القرآن لكي لا يختلط مع الله شريكاً، وكان رائدهم الإخلاص في ذلك.. ولكن أن ينقلوا الأمر إلى القوة والبطش فهذا ما لا يحمدون عليه بغض النظر عن مقاصدهم النبيلة وأهدافهم السامية.

والجدير بالذكر أن هذه المحنة لم تصب ابن حنبل فقط بل أصابت غيره حتى استشهد يوسف بن يحيى البويطي الفقيه المصري الشافعي، ونعيم بن حماد الذي مات في سجن الواثق.

أما ما الذي أوقف تلك المحنة: فعدة أسباب منها العطف الجماهيري للمضطهدين ضد الحكام، وخاصة ابن حنبل، وضعف حجة المعتزلة وعلى رأسهم ابن أبي دؤاد بعد أن جادله شيخ المحدثين وأظهر للواثق ضعفه، ولتندر الناس بها حتى أصبحت مثاراً للضحك. وانتهت المحنة بعد أن دام فيها ابن حنبل ١٤ عاماً ولم يأخذ بالتقية لكي لا يشيع القول الخطر بين الناس لأنهم يقتدون بالأئمة.

آراء الإمام أحمد:

تجنب الإمام أحمد الخوض في السياسة والمشاركة في الجدل والمناظرات الفكرية التي كانت تدور حوله في ميادين العقائد والسياسة، ولم يحرض على الخروج واستنكره.

وأما المفاضلة بين الصحابة: فقد تصدى لهذا الأمر وأبان طرق تولي الخلافة ووجوب الطاعة وعدم الخروج وتجنب الفتن. وبالرغم من ذلك كان لابد لـه من طرح رأيـه في المسائل الاعتقادية وعامة المسلمين يطالبونه بها:

أما الإيمان: فقد رأت الجهمية أن الإيمان معرفة ولو بدون عمل، ورأى المعتزلة أنه لابد من العمل، وكذلك رأى الخوارج. وأما أبو حنيفة فرآه اعتقادا جازماً مع الإذعان والنطق بالشهادتين، ودون أن يزيد وينقص، والناس في ذلك كلهم سواء، ورآه مالك في التصديق والإذعان أيضاً ولكنه يزيد، وتوقف عن القول بأنه ينقص، ولكن أحمد رآه في القول والعمل، ويزيد وينقص، ونقصانه بالسيئات فيحل الإسلام محله، أي التسليم لأن العاصي عنده مسلم وليس بمؤمن.

وأما حكم مرتكب الكبيرة: فقد رأت الخوارج أنه كافر ورأي الإباضية أنه منافق ، ورآه الحسن البصري من التابعين بأنه منافق، ورأته المعتزلة في منزلة بين المنزلتين، وأنه مخلد في النار ولو سمي مسلماً. وأما الأئمة أبو حنيفة ومالك والشافعي فيرونه مؤمناً، وأما المرجئة فإنهم رأوه مؤمناً أيضاً ولكن بتفسير آخر إذ أنهم يرون أنه لا تضر مع الإيمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة، وأما الإمام أحمد فقد رآه من أهل الجنة إذا تاب ولكنه يترك لعفو الله إذا لم يتب، لأنه يرى أنه لا يكفر أحد من أهل التوحيد وإن عملوا الكبائر، وإن كان يخص ذنب ترك الصلاة بالكفر، لأنه يرى أن الصلاة هي عنوان الإسلام والإمارة الدالة عليه.

وأما القدر وأفعال الإنسان: فكان أحمد مؤمنا بالقضاء والقدر، خيره وشره من الله تعالى مع العمل والتوكل وتسليم الأمور كلها لله سبحانه وتعالى، ولكنه لا يجادل في ذلك، فكان يرى أن كل ما يفعله الإنسان بقدرة الله سبحانه وتعالى وإرادته، بل إنه لا يقع شيء قط في الكون إلا بقدرته تعالى وإرادته أي ليس رغما عنه تعالى ويبقى الإنسان مسؤولاً عن أعماله الإرادية.

وأما الصفات ومسألة خلق القرآن: فكان أحمد يثبت كل الصفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه وحديث نبيه دون تأويل بل يعتبر التأويل خروجاً على السنة. وأما مسألة خلق القرآن فهي نابعة من صفة الكلام، وهل القرآن كلام الله القديم أم المحدث والمخلوق؟ أما قراءة القرآن فهناك من قال أنها أمر محدث مخلوق لأنها تابعة للإنسان بالكلام، وهناك من قال أن القراءة أيضاً قديمة. وعند النظر المحدد إلى القرآن من ناحيتين: ناحية مصدره، وهو الله سبحانه المتصف بالكلام، وصفته هذه قديمة قدم ذاته العلية، وناحية حروفه وكلماته ومعانيه التي تدل عليها الكلمات والجمل، فقد كان أحمد يتوقف عن الخوض في ذلك. وعندما سئل عن القرآن قال عنه أنه كلام الله ولا أزيد عليها، وإن كان يظهر أنه توقف أول الأمر عن الخوض في هذه المسألة ولكنه أدلى برأيه فيما بعد حولها فقال: «من زعم أن القرآن مخلوق فهو جهمي، والجهمي كافر، ومن زعم أنه غير مخلوق فهو مبتدع»، وما فعل ذلك إلا مضطراً لمنع الناس من الفتنة. وكان يرى أن الأمر غير الخلق تبعاً لقوله تعالى {ألا له الخلق والأمر}، وأن القرآن غير مخلوق تبعاً لدراسته للكتاب والسنة. وابن قتيبة وابن شهاب الدين هما اللذان أعطيا التسويغ العقلي لرأيه هذا عندما فرقا بين القرآن وقراءته.

وبالخلاصة فإن الإمام أحمد لم يقرر أن القرآن قديم، وإنما أنه غير مخلوق، كما أنه لم يقرر أن القراءة قديمة ولا غير مخلوقة.

وأما رؤية الله يوم القيامة، فقد كان الإمام أحمد يؤمن بهذه الرؤية إيمانا كاملاً وذلك من قوله تعالى {وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة}، وأما قوله تعالى {لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار} فقد أولت على أن عدم إدراكه سبحانه بالأبصار يكون في الدنيا وليس يوم القيامة. وأما حديث الآحاد [ترون الله يوم القيامة] فبغض النظر عن اختلاف العلماء حوله، لأنه ظني، فإن أحمد استشهد به لأنه يرى الاستدلال في مثله في العقائد.

وأما آراؤه في السياسة: فقد كان الإمام أحمد يتجنب الفتن، ويجتهد لجمع شمل المسلمين، ويؤثر طاعة الإمام المتغلب ولو كان ظالماً على الخروج على الجماعة، وكان في ذلك كالإمام مالك من قبله، كما يتفق معه أيضاً في ترتيب منازل الصحابة وفي اختيار الخليفة. فقد كان يرى أن من يسب أحداً من الصحابة يشك في إسلامه، وأما ترتيبهم فكان: أبو بكر فعمر فعثمان ثم أصحاب الشورى الخمسة، أي علي والزبير وطلحة وابن عوف وسعد، وكلهم يصلح للخلافة. وكان يثبت الإمام علي ويرى من لا يثبت إمامته بأنه أضل من حمار، إذ كان يقول: (إن الخلافة لم تزين علياً بل علي زينها) رداً على من كان يهاجم خلافة علي، وفي نفس الوقت ما كان يسمح لنفسه بالطعن في خصومه من الصحابة، كما كان لا يسمح بالجدل في أيهم كان على الحق، فكان يجل عليا ولكن لا يطعن في معاوية.

وأما بالنسبة لاختيار الخليفة فكان يرى مسلك الصحابة في اختيار الخلفاء الراشدين سواء بالعهد أو الدعوة إلى النفس أو الترشيح، كما كان يرى إمامة المفضول وإمامة المتغلب.

وقد اختلف عن الإمام مالك في أنه لم يتصل بالحكام للنصح والإرشاد، لما رآه من غلبة المعتزلة في زمنه على الحكام ويأسه منهم، وإلا فقد كان يحث على الطاعة ولزوم الجماعة، وينهى عن الخروج بالسيف، ويرى أن النصح لأئمة المسلمين هو السبيل الأمثل لحملهم على العدل وإقامة السنة.

كما أنه وإن كان يرى في الخلافة أن لا يقدم أحد على قريش، عملاً بالحديث المشهور، ولكنه كان يرى جواز إمامة المفضول، وذلك منعاً للفتن واتباعاً للصحابة الذين سايروا معاوية.

السيرة الفقهية والأصولية :

فقه الإمام أحمد:

كان الإمام أحمد إماماً في الحديث، وعن طريق ذلك كانت إمامته في الفقه وإن عده بعضهم من المحدثين فقط، لأنه وإن أثر عنه مجموعة فقهية كان ينهى أولاً أصحابه وسامعيه عن كتابة غير الحديث خوفاً من أن يختلط بكلام رسول الله عليه وآله السلام، وخوفاً من انصراف الناس عن علم الحديث والآثار، فكان يكره أن تكتب عنه المسائل، وما كان إلا حياء من أصحابه، ولكنه في الفترة الأخيرة من حياته طابت نفسه لذلك وسمح به. وقد أثر عنه المسند، الذي جمعه ونقله عنه الثقات بدءاً من أصحابه الذين أملاه عليهم، ولكنه كفقيه لم يكتب كتاباً في الفقه ولم يكن يجيز ذلك أولا ثم أجازه وصدق عليه.

كتابه المسند:

بدأ بجمعه من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم بدءاً من عام ١٨٠هـ، وقد كتبه ليكون للناس إماماً، كما قال لابنه عبد الله، ليرجعوا إليه عند الاختلاف على السنة.

واستمر في جمعه وتدوينه طيلة حياته. وابنه عبد الله هو الذي رتبه وأضاف إليه ما يشاكله من مسوغاته. وكان عبد الله أروى الناس عن أبيه. وكان أحمد يتحرى الثقات، فيروي عنهم ويسقط من يعلمه فيما بعد أنه غير ثقة، وكان حريصاً على نقد المتن والسند معاً فيرد ما يخالف المشهور في متنه، وبالرغم من كثرة الرد إلا أن في مسنده الصحيح والحسن والغريب، والغريب ما انفرد راويه عن غيره. كما أن فيه أحاديث ضعيفة لم يتح له انقضاء الأجل معرفة ضعفها وردها ولكن بعض العلماء يرون أن فيه الموضوع بروايته وإن كان بعضهم الآخرون ينفون ذلك.

نقل فقهه:

كما سبقت الإشارة لم يدون الإمام أحمد كتاباً، ولم يمل من ذلك شيئاً على تلاميذه، كما فعل أبو حنيفة، مما أثار غباراً حول هذا النقل، لأنه كان يكره ذلك، وما نقل عنه كان قليلاً، والكثير مما روي عنه لم يكن بالتلقي عنه بل بالسماع، ولتضارب ما روي عنه من روايات وكثرة قوله بـ (لا أدري)، كما كان يفعل مالك وابن عيينة، وعدم إفتائه بالرأي إلا للضرورة القصوى، وأنه كان يرجع عن الكثير ويرد الكثير، ولكثرة الروايات في المسألة الواحدة، مما يجعل الشك يدور حول هذه المجموعة الفقهية المروية عنه ومما يسمح بحذفه من سجل الفقهاء كما فعل الطبري وابن قتيبة. وبالرغم من كل هذا الغبار فما تلقته الأجيال بالقبول ليس لأحد رده. والجدير بالذكر أنه على أثر شهرته الواسعة بنتيجة الفتنة فإنه كان كثير الفتيا للضغط عليه بذلك من الناس الذين كانوا يقصدونه من كل مكان.

وأشهر من نقل الفقه الحنبلي هو أبو بكر الخلال، فهو بمنزلة محمد بن الحسن في الفقه الحنفي، وسحنون في الفقه المالكي، والربيع بن سليمان في الفقه الشافعي، وإن كان لم يلتق بالإمام، وهو في ذلك كسحنون، وإن كان سحنون قد تحرى الدقة في ذلك والخلال لم يقل عنه حرصاً عليها.

وأما من كان لهم الفضل في نشر علمه رضي الله عنه فهم:

١- صالح بن أحمد بن حنبل، أكبر أولاد الإمام والذي تلقى عنه الفقه والحديث،

٢- وعبد الله بن أحمد بن حنبل، الذي اعتنى بعلوم الحديث بالمقابل لرواية أخيه صالح للفقه عن أبيه،

٣- وأحمد بن محمد بن هاني أبو بكر الأقرم، الذي انقطع إليه بعد أن كان مشغولاً بالفقه والتخريج والاختلاف، ولكن روى عنه مسائل في الفقه مع الأحاديث الكثيرة،

٤- وعبد الملك بن عبد الحميد مهران الميموني، الذي صحبه أكثر من عشرين سنة، مما جعله ينقل عنه مالم ينقله غيره ولاسيما أنه كان من المحببين إلى قلبه،

٥- وأحمد بن محمد بن الحجاج أبو بكر المروذي، الذي كان أدنى الأصحاب إلى أحمد، وهو الذي غسله عندما مات،

٦- وحرب بن إسماعيل الحنظلي الكرماني، الذي تأخر في لقاء أحمد لأنه كان صوفياً في بدء حياته، ونقل عنه الكثير من المسائل الفقهية،

٧- وإبراهيم بن اسحق الحربي، الذي لازم أحمد عشرين سنة تقريباً، وأخذ عنه حديثه وفقهه، كما أخذ عنه الزهد والورع، فكان يرد عطايا الخلفاء حتى لو كان هو وأهله في أشد حالات الجوع،

٨- وأحمد بن هارون أبو بكر الخلال، الذي قطع الفيافي والقفار في سبيل جمع الفقه الحنبلي من أصحاب الإمام ونقله في نحو من عشرين سفرا أو يزيد، وكان يصحب أبو بكر المروذي إلى أن مات، فأخذ عنه وهو الأثير إلى نفس الإمام الشيء الكثير، كما أخذ عن غيره من أولاد الإمام وعمه وأصحابه. وبعد الجمع كان يدرس لتلاميذه في جامع المهدي ببغداد ما جمعه، وبذلك فقد انتشر المذهب.

٩- وكان لعمر بن الحسين الخرقي المتوفى عام ٣٣٤هـ

١٠- وعبد العزيز بن جعفر، المعروف بغلام الخلال، الفضل في تلخيص ما جمعه الخلال والزيادة عليه أحياناً.

ومختصر الخرقي أشهر كتاب في الفقه الحنبلي، ولذلك شرح أكثر من ثلاثمائة شرح، واحتوى على ألفين وثلاثمائة مسألة، وأشهر شروحاته المغني لابن قدامة موفق الدين المقدسي الذي يعتبر قمة في الفقه المقارن.

وأما أبو بكر الخلال فقد اشتهر بالترجيح والتخريج على روايات شيخه حتى كان يفارقه في بعض الاختيارات، كما أنه وازن بين الفقه الحنبلي والفقه الشافعي في كتاب سماه (خلاف الشافعي) وتوفي عام ٣٦٣هـ.

<u>**كثرة الأقوال والروايات في فقهه:**</u>

كانت كثرة عظيمة لأسباب عديدة: فمن الرجوع إلى الأثر عندما يعلمه مخالفاً لما أفتى به بالرأي، إلى تركه للمسألة أحياناً على قولين لعدم وجود حديث مرجح لأحدهما، إلى تعدد الاستنباطات من أقواله وأفعاله من قبل تلاميذه، إلى الظن بالتضارب بين ما أفتاه في مسألتين مختلفتين بملابساتهما، إلى اختلاف النظر في أوجه الرأي في المسألة الواحدة. ومن أجل هذا التعدد في الأقوال والروايات وضع العلماء ضوابط لتقديم بعض الأقوال وتصحيح بعض الروايات، كما وضعوا ضوابط لخصوصيات الفقه الحنبلي.

وأما طرق ترجيح الأقوال والروايات فكانت بالموازنة بين الروايات بقوة إسنادها، فيجمع بينها إذا أمكن ولو يحمل العام على الخاص، ويحمل المطلق على المقيد. وإذا لم يمكن الجمع يعتبر القول اللاحق ناسخاً للسابق، وإن ثبت بعض العلماء القولين في المسألة الواحدة، وأما إذا لم يعلم تاريخ القولين فيعتبران معاً في المسألة أو يرجح بينهما بقوة الدليل.

وأما طريقة فهم عباراته أو استنباط أقواله من أحواله فكانت بمعرفة مراميها من معرفة بيانه ومقصده منها، وقرائن الأحوال، والمقارنة بين الأوضاع المختلفة التي كان يتكلم فيها. فقد استخدم كلمة (أكرهه) أو يكره بمعنى الحرام، كما استخدم كلمة (لا يعجبني) بمعنى المحرم، كما استخدم كلمة (لا أحبه أو لا أستحسنه) بمعنى التحريم أو الندب، وإذا قال عن حديث أنه حسن فهو مذهبه.

والمشهور عن الإمام أنه كان لا يفتي إلا فيما يقع من الأمور، ولا يصار إلى الرأي إلا للضرورة، فيجيب بما علم من آثار ويلتجئ إلى الرأي والقياس من نفس مشكاة الأثر. ففي العبادات لا مجال للأقيسة، وفي المعاملات الدنيوية يتمسك بالنصوص والآثار، ويقول بالإباحة أو العفو عند عدم النص على التحريم أو التحليل فعنده الأصل في العبادات البطلان حتى يقوم الدليل، وفي العقود والمعاملات الصحة حتى يقوم الدليل، مما جعل المذهب الحنبلي أوسع المذاهب في إطلاق حرية التعاقد وتحديد شروطه، كما أخذ بالمصالح المرسلة وسد الذرائع.

أصول مذهبه:

١) الكتاب:

يرى الإمام أحمد أن الاستدلال بالكتاب بنفس المرتبة كالاستدلال بالسنة، وهذا ما رآه الشافعي من قبل. وقد رآها أحمد مفسرة للكتاب ومبينة له، وأنه لا يقع تعارض بين ظاهر الكتاب والسنة، وهذا معناه أن ظاهر الكتاب لا يقدم على السنة، وأن الرسول عليه وآله السلام هو الذي يفسر القرآن، لأن السنة وحدها بيانه، وأن الصحابة هم الذين يفسرون القرآن لأنهم شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل، فلا تفسير إلا عن أثر. وقد استنكر ابن شهاب الدين التفسير بالرأي كما فعل الزمخشري وغيره. فظاهر القرآن لا يرد السنة، لأنها هي التي تعين دلالته، فيحمل عامه على خاصها، ومطلقه على مقيدها، ومجمله على مفصلها. فالسنة إما أن توافق القرآن أو تبينه أو توجب حكماً سكت عن إيجابه أو تحريمه. والسنة قاضية على الكتاب لأنها تعين أحد الاحتمالين فيه كما تقيد مطلقه.. وهذا هو مذهب الإمام الشافعي الذي أعجب به الإمام أحمد، الذي يرى أن خبر الآحاد يخصص القرآن بعكس مالك الذي يرده أحياناً بعموم القرآن، ويجعله أحياناً أخرى معارضاً لظاهر القرآن ومخصصاً له، بينما الحنفية يردون كل خبر آحاد يخصص عموم القرآن إلا إذا كان التخصيص من قبل، وأما مالك فيرده إلا إذا عضده عمل أهل المدينة أو القياس، وأما الشافعي فيعتبره وهو مسلك الإمام أحمد ويدعم ذلك ابن القيم.

٢) السنة:

والتي تعتبر الأصل الثاني بل الشطر الثاني من الأصل الأول من أصول الإمام أحمد، لأنه مقدم عليها، كما قال الشاطبي، لثلاثة أمور: لأنها غير مقطوع بها مثله، ولأنها مبينة له، وللآثار التي تقدمه عليها.

وقد رأى الإمام أحمد أن طلب علم الكتاب، بل الدين كله، يكون عن طريق السنة، وذلك لعدة أمور: لوجوب طاعة الرسول عليه وآله السلام باتباع سنته، ووجوب الأخذ بالسنة وعدم الاقتصار على الكتاب، وللاعتماد الأكبر في كثير من الأحكام الإسلامية على السنة.

وتقسم السنة من حيث قوة سندها إلى أربعة أقسام: متواترة، ومشهورة أو مستفيضة، وآحاد، وغير متصلة السند، والعلم الحادث من المتواترة علم يقيني، كالعلم بالعيان، وهو حجة بالإجماع بينما المشهور والآحاد لا يفيدان اليقين في الاعتقاد وإنما هما حجة في العمل فقط، لأن الاعتقاد يبنى على الجزم، والعمل يبنى على الرجحان، وهذا هو رأي الجمهور الذي يسلكه الإمام أحمد وإن كان يقبل الآحاد في الاعتقاد. وأما الحديث غير المتصل السند فهناك المرسل الذي يسقط من سنده الصحابي فإن حجيته موضع خلاف بين الأئمة، فمنهم من يرده ويعتبره ضعيفاً، ولكن المشهور في المذاهب الأربعة على قبوله مع التشدد في قبول المرسِل ووجوب

أن يكون ثقة، وهذا كان شأن أبو حنيفة ومالك اللذين يضعانه في مرتبة خبر الآحاد، وأما الشافعي فقبله بقيود أن يكون الراوي المرسل تابعياً ومن كبار التابعين، وأن يسند الخبر المرسل أحد الأسانيد الأربعة: أن يروي مسنداً في معناه، أو يشهد له مرسل آخر، أو تشهد له فتوى أو قول صحابي، أو يقبله جماعة من أهل العلم ويفتون به.

وأما أحمد فقد قبل المرسلات كأستاذه الشافعي ولكنه أخرها عن فتوى الصحابة ووضعها مع الأحاديث الضعيفة، أي أنها مقبولة عنده للضرورة فقط.

وهنا نلاحظ أن الاحتجاج بالمرسلات كان سهلاً مع أبي حنيفة ومالك ولا يشترطان إلا الثقة في الراوي، وأما الشافعي فقد تشدد ووضع الشروط والقيود، وأما أحمد فقد وضعها في مرتبة الأحاديث الضعيفة، وأما المحدثون من بعد أحمد فقد ضعفوها ولم يأخذوا بها، وكل ذلك بسبب قوة الثقة وضعفها في الراوي المجهول.

والإمام أحمد يقبل السنة كلها ولا يردها إلا بسنة أقوى، فيقبل رواية أهل التقوى الصادقين ولو في ضبطهم نقص، كابن لهيعة، أما من يتعمد الكذب فلا يقبل منه.

وأما مراتب الأحاديث من حيث الصحة فهي ثلاثة: الصحيحة، والحسنة، والضعيفة. وهذا التقسيم لم يكن معروفاً في عهد أحمد بل المعروف كان الصحيح والضعيف فقط، والترمذي هو الذي أورد هذه الأقسام الثلاثة، ولذلك كان قسم الضعيف يشمل الحسن والضعيف في هذا التقسيم، ولذلك كانوا يقسمون الضعيف إلى قسمين: ضعيف ضعفاً لا يمنع العمل به، كالحسن في اصطلاح الترمذي، وضعيف ضعفاً يوجب تركه وهو الواهي.

والعمل بالضعيف على ثلاثة أوجه: إما عدم العمل به مطلقاً لا في الأحكام ولا المواعظ، كما رأى البخاري ومسلم، وإما العمل به في الفضائل فقط، كما رأى الإمام أحمد، وإما العمل به إذا لم يكن في الموضوع حديث صحيح أو حسن، كما رأى أيضاً الإمام أحمد ومعه أبو داود، ولكن يبقى مقيداً بالشروط السابقة الذكر.

<u>٣) فتوى الصحابي والتابعي:</u>

أكثر بعض الصحابة الفتيا، مثل عمر وعلي رضي الله عنهما لأنهما توليا السلطة، وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهما لأنهما طالت بهم السن بعد الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام وكانا في العراق، وزيد وعائشة رضي الله عنهما لطول العمر وكثرة الأحداث وتلقي الأسئلة الكثيرة.

وقد أقبل الإمام أحمد على هذه المجموعة الفقهية فتعلمها ورجع إليها في كل فتاويه، فكانت لديه حجة بعد الأحاديث الصحيحة وقبل المرسلة والضعيفة.

وفتاوى الصحابة كانت على درجتين:

إحداهما – ما لا خلاف فيه بينهم في تلك الفتوى،

والثانية – ما كان فيها خلاف من قولين أو أكثر.

وبالنسبة لأخذ الإمام أحمد فكان يأخذ بالأولى ولا يسميها إجماعاً، ويأخذ بالثانية، الأمر الذي أدى إلى تعدد أقواله بتعدد أقوالهم، أو أنه كان يتخير من أقوالهم ما كان أقرب للكتاب

والسنة، وهذا يتفق فيه مع الشافعي ولكن يختلف فيه عن أبي حنيفة الذي كان يأخذ من أقوالهم ما يشاء، أو أنه يأخذ أولاً بأقوال الخلفاء منهم ثم ما يقترب من الكتاب والسنة إذا لم يكن قول للخلفاء الراشدين، ويظهر أن هذا المنهج الثالث في الأخذ بأقوال الصحابة كان هو مسلك الإمام أحمد. فالشافعي كان يأخذ بفتواهم على أنها اجتهاد منهم أولى من اجتهاده، ومالك على أنها سنة، فيوازن بينها وبين الأخبار المروية، وأبو حنيفة على أنها اجتهادهم المرجح على اجتهاده، وأحمد يأخذ بها دون تفرقة ويقدمها على الحديث المرسل والضعيف على أساس أنها من قبيل النقل.

وفتاوى الصحابة لا تخرج عن ستة وجوه، كما قال ابن القيم: إما سمعها من الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام، أو سمعها ممن سمعها من الرسول عليه وآله السلام، أو فهمها من القرآن، أو اتفق فيها مع غيره من الصحابة، أو توصل إليها بعلمه وقرائن الأحوال، أو فهمها فهما خاطئاً عن الرسول عليه وآله السلام، وهذا الوجه الأخير السادس فقط ليس بحجة. وجماهير الفقهاء تحتج بأقوال الصحابة باستثناء الشيعة، والشوكاني لا يرى أن أقوالهم حجة في كتاب (إرشاد الفحول) على أساس أن الشريعة لا تؤخذ إلا من الكتاب والسنة وما أرشدا إليه، ولا يؤخذ ذلك من أحد من البشر مهما كان علمه ومنزلته عظيمة.

وأما فتوى التابعي، فإن جمهور الفقهاء لا يأخذ بها إلا إذا كانت لبعض كبار التابعين، فيراهم أبو حنيفة رجالاً، وله أن يجتهد كما اجتهدوا، ومالك يأخذ أحياناً بقول سعيد بن المسيب وأمثاله، والشافعي يأخذ أحياناً بقول عطاء، وأما أحمد فتروى عنه روايتان إحداهما الاحتجاج بفتوى التابعي والأخرى عدمه، وكأنه كان يلجأ إليها إذا عدم أي أثر يستند إليه.

<u>٤) الإجماع:</u>

لم يذكر ابن القيم الإجماع في أصول الفقه الحنبلي لأنه لا يرى له وجوداً، وابن شهاب الدين يعرفه بأنه تجمع علماء المسلمين على حكم من الأحكام، وهذا متحقق في أحكام الدين المعروفة بالضرورة، وهذا ما يراه الشافعي الذي يرى أنه لا أحداً يدعي الإجماع في غير ذلك. ويرى أحمد، كما يرى شيخه الشافعي، أن الإجماع حجة، ولكنه لا يقبل ممن يدّعيه ويقدم على النصوص لمجرد ذلك الادعاء، وكان الإمام أحمد ينفي الإجماع من باب علمه بعدم وقوعه لا باحتمال ذلك، مما يشير إلى إمكان وقوعه من الصحابة قبل أن يتفرقوا في الأمصار والبلدان، كما اتفقوا مثلاً على جمع القرآن في المصاحف، ولذلك قيل أن أحمد لا يعتبر إلا إجماع الصحابة، وأما من بعدهم فهو ينفي العلم بوقوع الإجماع. ومن حيث حجيته، فإنه يرى أنه حجة بعد الحديث الصحيح وقبل القياس. وعليه فالإجماع عنده على مرتبتين: إحداهما إجماع الصحابة، والثانية رأي اشتهر ولم يعلم له مخالف. وبالمناسبة فقد قرر أبو مسلم الأصفهاني أن العلماء متفقون على اعتبار إجماع الصحابة ولكنهم مختلفون في غيره.

<u>٥) القياس:</u>

هو إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه لاشتراكهما في العلة أو الوصف الموجب للحكم. وقد اختصم الفقهاء في شأن وجوده في الشريعة إلى فريقين: فريق غالى في نفيه، وآخر غالى في إثباته. وأما الإمام أحمد فقد اتخذ موقفاً وسطاً بين الفريقين، فلم ينفه كلياً، كالظاهرية، ولم يغال فيه، كالعراقيين الذين خلفوا أبا حنيفة

وتلاميذه، بل قال: لا يستغني أحد عن القياس ولكن لم يعتبره في مورد النص، كما لم يتوسع فيه بل يأخذه للضرورة كما كان يفعل شيخه الشافعي، والضرورة عدم وجود نص أو فتوى صحابي.

فابن شهاب الدين يقسم القياس إلى قياس صحيح وآخر فاسد، والصحيح ما وردت به الشريعة بالجمع بين المتماثلين، كقياس الطرد، والفرق بين المختلفين، كقياس العكس، وأنه لا شيء من أحكام الشريعة إلا يتفق مع الأقيسة الصحيحة، وأما الأقيسة الفاسدة فهي تتخالف مع النصوص، وهذا ما يراه تلميذه ابن القيم، وهو مما يتفق مع نظر الإمام أحمد الذي يعتبر الوصف المؤثر في الحكم، ويراه هو الحكمة من الحكم، أي أنه الوصف المناسب لأغراض الشريعة العامة وهي جلب المصالح ودرء المفاسد، ولم يقيدوا هذا الوصف بالقيود التي قيد بها الحنفية العلة، وهم الذين يفرقون بين العلة والحكمة.

وابن شهاب الدين، كما يلاحظ، يأخذ بالقياس المتسع الأفق، والذي لا يقتصر في دفاعه على باب واحد من أبواب المشاكلة والمشابهة بل يوسع طرائق التشبيه وتعدد الأوصاف. ويبقى قياسه وجميع أصحاب المذهب الحنبلي يستقي من ينابيع السنة ويشاكل اجتهاد السلف، وقد ظهر ذلك عندما نظروا في الأحاديث التي زعم الحنفية وغيرهم مخالفتها للقياس وبينوا اتفاقها معه، كما نظروا في الأوصاف المشتركة بين الفرع والأصل في الأقيسة نظرة جامعة كلية متجهة إلى مقاصد الشريعة السامية لإيجاد جماعة فاصلة تقوم على رعاية المصالح ودفع الأضرار.

٦) الاستصحاب:

أقل الفقهاء أخذا به الحنفية وأكثرهم الحنابلة، ثم الشافعية، وبين الطرفين المالكية، وذلك تبعاً لمقدار الأدلة التي توسعوا فيها، فمن توسعوا في القياس والاستحسان وأخذوا بالعرف قلت عندهم مسائل الاستصحاب، وهم الحنفية وقاربهم المالكية الذين أخذوا بالمصالح المرسلة، وأما من رأوا القياس للضرورة فإنهم وسعوا طرائق الاستنباط منه، وكان الشيعة أكثر أخذا من الفريقين.

وأما تعريفه فهو استمرار بقاء ما كان ثابتاً ونفي ما كان منفياً حتى يقوم دليل على تغيير الحالة، فالأصل بقاؤه في الحاضر والمستقبل من المصاحبة كما كان في الماضي. فملكية عين تثبت بدليل يدل على شرائها، وتستمر بهذا الدليل حتى يوجد دليل يفيد نقل الملكية إلى غير المالك السابق ولا يكفي احتمال البيع. وكمن علمت حياته في زمن معين فيحكم باستمرارها حتى تثبت الوفاة بدليل أو بغلبة الإمارات، فكان الحكم بالوفاة مانعاً الاستصحاب من بعده لأنه غير الحال أو أزال وجودها، وإن كان الحنفية يرون أن الاستصحاب يصلح حجة للدفع دون الإثبات، أي يدفع إدعاء من أثبته، فهو دليل للنفي لا للإثبات.

ومن صور الاستصحاب لدى الحنابلة: استصحاب ما دل العقد والشرع على ثبوته واستمراره كالملك عند وجود سببه يثبت حتى يوجد ما يزيله، واستصحاب العدم الأصلي المعلوم مما أقره الشرع كبراءة الذمة من التكليف حتى يقوم الدليل على ذلك التكليف، واستصحاب الوصف الشرعي الذي ثبت تابعاً لحال قائمة كالحياة بالنسبة لمفقود،واستصحاب حكم الإجماع في محل النزاع كالتيمم عند فقدان الماء فتجوز الصلاة به حتى رؤية الماء.

<u>٧) المصالح:</u>

لم تثبت كأصل عند أحمد لأنها داخلة في باب القياس، لاتساع النظرة إليه، لأنهم يعتبرون الحكم والأوصاف المناسبة أساس الأحكام واطراد الأقيسة، وقد أخذ بها أيضاً مالك رضي الله عنه.

والمهم أن الأخذ بها في غير مواضع النص، ومن أمثلة ذلك: جمع الصحابة للقرآن الكريم في مصحف ولم يحصل ذلك في عهد الرسول عليه وآله السلام، واتفاق الصحابة بعد الرسول عليه وآله السلام على حد شارب الخمر ثمانين لأنه ذريعة للافتراء، واتفاق الخلفاء الراشدين على تضمين الصناع ليحافظوا على ما تحت أيديهم، ومشاطرة عمر رضي الله عنه الولاة في أموالهم المشكوك بها لمنعهم من استغلال سلطانهم، وقتل الجماعة بواحد إذا اشتركوا في قتله اقتضاء للمصلحة، كما فعل عمر أيضاً،ونفي نصر بن حجاج لإبعاد التشبب به، كما رأى عمر أيضاً، ومنع عمر بيع أمهات الأولاد للمحافظة على الولد وتيسير إنهاء الاسترقاق.

وللأخذ بالمصلحة اشترط الحنابلة أن تكون المصلحة متفقة مع مقاصد الشرع الإسلامي، وأن تكون معقولة في ذاتها مقبولة في تلقيها، وأن يكون الأخذ بها رفعاً للحرج.

<u>اعتبار المصالح كأصل من أصول الاستنباط:</u>

العلماء على ثلاثة أقسام في ذلك: منهم من لا يعتبرها إلا إذا كان لها أصل خاص يشهد لها بالاعتبار وهم الشافعية والحنفية، ومنهم من يأخذ بالمصلحة المرسلة ولو لم يكن لها شاهد بالاعتبار، ولكنهم يؤخرونها عن النصوص ولو حديث آحاد، وهم الحنابلة، ومنهم من يأخذ بالمصالح المرسلة ويجعلها معارضة للنصوص، وفيهم المعتدلون في الأخذ بالمصالح، وهم أكثر المالكية الذين يخصصون بها النصوص غير القطعية، ويعارضون بها خبر الآحاد، ولكن النصوص القطعية لا تعارض المصالح، ومنهم المغالون في الأخذ بالمصالح وهم يقدمونها على النصوص القطعية، وأبرز من يقول بذلك الطوفي من الحنابلة، الذي استند إلى حديث «لا ضرر ولا ضرار» واعتبر المصلحة في المعاملات دون العبادات لأن هذه حق لله لا يعرف إلا من جهته سبحانه بينما حقوق المكلفين وضعت لمصالحهم فكانت هي المعتبرة، واعتبارها لم يأت من الهوى وإنما من الشرع، ولذلك جاء تقديمها وهي المعلومة بحكم العادة والعقل وهي غير العبادات التي لا تعلم إلا من الشارع،ولهذا فإن الطوفي يقول بأن الاستدلال بالمصلحة أقوى أنواع الاستدلال. وعند التدقيق الفاحص فيما يقوله الطوفي يتبين أن النصوص التي اعتمد عليها لا تبرر تقديم المصلحة على النص ولا أنها تعارض النص القطعي بل على العكس من ذلك، ولذلك بطل احتجاجه. وأما قوله أن المصالح واضحة والنصوص مبهمة، ولا يقوى المبهم أمام الواضح، فهذا أيضاً غير مستقيم، لأن المصالح ليست كلها واضحة، وما أكثر المصالح التي يختلف الناس ومنهم العلماء حول تقديرها، ثم إن القول بأن النصوص غير شاملة للمصالح أو تقصر عن أن تكون إمارات عليها في كل الأحوال فهذا لا يورد عليه مثلاً واحداً.

وقد لوحظ أن من يخرّجون على المذهب الحنبلي والمعتدلين من أمثال ابن شهاب الدين وابن قيم يبينون وجوه المصالح في النصوص والأخبار ولو ضعيفة ولا يفرضون المعارضة

للمصالح بأي حال من الأحوال، وذلك يؤكد بعد المذهب الحنبلي عن المذهب الطوفي، وهو المذهب الذي أحل فيه المصلحة في تعارض النص ونسخه محل الإمام في الشيعة الإمامية، ويظهر أنه متأثر بالشيعة فعلا، وأنه قال ما قال في المصلحة كنوع من التهذيب والتسريب إلى المذهب الحنبلي مما ليس منه مطلقا. كما يرى الإمام أبو زهرة الذي يقول بأن المعروف أنه تلقى العلم الشيعي بالمدينة، ورحل إلى مصر وعوقب عند انكشاف نحلته بإبعاده عن التدريس، فرحل إلى الحجاز ليجاور الحرم المدني ويقيم مع شيخ الشيعة هناك حتى توفي عام ٧١٦هـ.

<u>٨) الذرائع:</u>

ذلك أن ما ينهى عنه الشارع ينهى عن كل ما يوصل إليه، وكل ما يأمر به يأمر بكل ما يوصل إليه، الأمر الذي يفرض أن تكون موارد الشريعة قسمين:

مقاصد: وهي الأمور المكونة للمصالح والمفاسد في ذاتها،

وسائل: وهي الطرق المفضية إلى المقاصد، وتأخذ حكمها من تحريم أو تحليل.

والناظر إلى الوسائل يجدها إما يستهدف منها الباعث على الفعل، أو مآل الفعل، فعند النظر إلى الباعث يظهر مثلاً في إجراء عقد زواج أن القصد منه تحليل المطلقة ثلاثاً وليس العشرة الدائمة، وأما عند النظر إلى مآل الفعل، أي نتيجته وثمرته، فيظهر مثلا في سب الأوثان إخلاصاً لله سبحانه أنه يثير حنق المشركين فيسبوا الله عدوا بغير علم. وعليه فإن قاعدة سد الذرائع ينظر فيها إما إلى القصد والنتيجة معاً، أو إلى النتيجة وحدها من الفعل. والإمام أحمد يكره الشراء ممن رخص السلع ليمنع الشراء من جار له لأنه ذريعة إلى الضرر بأخيه، ويحرم بيع السلاح عند الفتنة لأنه إعانة على معصية، ولا تقبل توبة الزنديق المشهور بزندقته لأنه يتخذ ذلك ذريعة للكيد للإسلام وأهله. فنرى هنا أن الإمام أحمد وقبله الإمام مالك كانا ينظران إلى المآلات فيريان منع ما يؤدي مآله إلى محرم ويقرر كل ما يؤدي إلى مطلوب، وأنه إذا كان الباعث خيراً والنتيجة شراً في الغالب أو التأكيد منع الفعل مع نية الخير اعتبارا بالمآل والنتيجة.

<u>الموازنة بين الشافعي وأحمد في الذرائع:</u>

نجد أن أحمد ومالك كانا أكثر الفقهاء أخذا بالذرائع وأقلهم كان الشافعي ويقرب منه أبو حنيفة. فالشافعي نظر إلى الأحكام في الظاهر والأفعال عند حدوثها ولم ينظر إلى غاياتها ومآلاتها، ورأى أن الشريعة ظاهرية تنظر إلى صور الأفعال ومادتها لا إلى مآلاتها أو بواعثها، وهذا بعكس مالك وأحمد. وعليه كان تفسيره للعقود وإعطائها الأحكام ينظر نظرة مادية ظاهرية ولا ينظر إلى البواعث والمآلات، فيقول لا يفسد العقد إلا العقد نفسه وليس بشيء تقدمه أو تأخره، فعقد النكاح لا ينظر إلى باعثه بأنه مؤقت إلا إذا صرح العاقدان بذلك في صيغة العقد. والبيوع الربوية قد توسع مالك وأحمد في تحريمها وإبطالها، وضيق الشافعي باب الإبطال واقترب منه في ذلك أبو حنيفة رضي الله عنهم أجمعين. فمثلاً لو باع شخص سلعة بألف إلى شهر ثم اشتراها بخمسمائة قبل الشهر، فمالك وأحمد يقولان أنها وسيلة السلف إلى أجل فهي حرام، والشافعي يرى صورة البيع على ظاهره فيجيزه. وفي الخلاصة نجد الشافعي يختلف عن أحمد بالنسبة لمآلات العقود ومقاصد العاقدين من عقودهم، فالعبرة عنده بالألفاظ والمباني لا بالمقاصد والمعاني.

والخاتمة: أن الإمام أحمد يأخذ أصوله بدءاً من الآثار، وإلا حاكى الأثر في طريقته وسار على منهاجه فيقيس الأشباه بالأشباه والنظائر بالنظائر، فيأخذ بالقياس إن لم يجد نصاً، وقد أفتى بالاستصحاب متى استمر الشيء على حكمه دون تغيير في الموضوع أو الحال، وأخذ بالمصالح المرسلة كلما رآها من الصحابة معتبرة وعند عدم توفر النص، وسار على طريقتهم في إعطاء الوسيلة حكم الغاية والمقدمة حكم النتيجة وبذلك كان سلفياً تابعاً في فقهه.

دراسة بعض فقه الإمام أحمد:

تشتمل هذه الدراسة على أحكام الشروط المقترنة بالعقود، وأجزاء من أبواب الطهارة للعبادة. أما أحكام الشروط المقترنة بالعقود فإن المذهب الحنبلي في نظر بعض الحنابلة يقرر أن إرادة العاقدين هي المؤثر الأول في تكوين مقتضيات العقد بإذن عام من الشارع يجعل الرضا أساس الالتزام {إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم} وبأمر عام هو الوفاء بالعقود {يأأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود}. وعليه فقد جعلوا الأصل وجوب الوفاء حتى يرد دليل المنع، بينما قال غيرهم أن الأصل عدم وجوب الوفاء حتى يقوم الدليل على وجوبه، فضيق الحنابلة المنع وجعلوا الأصل الوفاء ووسع غيرهم المنع وضيقوا الوفاء. فالظاهرية أشد الفقهاء تضييقاً في العقود والمالكية أكثرهم في اعتبار المنع حتى يقوم الدليل، والحنفية يقاربوهم، والشافعية يقاربون الظاهرية.

والخلاصة أن الحنابلة يقررون أن الأصل في العقود والشروط الإباحة، فللناس أن يعقدوا ما يشاءون من العقود وبأي الشروط، ويجب الوفاء بذلك كله ما لم يشتمل العقد على أمر حرمه الشارع ونهى عنه كالربا، وعندها تفسد ولا يجوز الوفاء بها. والإمام أحمد في هذا كله قد سلك سبيل السلف الصالح، وهكذا يظهر المدى الواسع في العقود والمعاملات التي سار عليه المذهب لأنه أقامها على الإباحة دون المنع.

وأما بالنسبة للشدة التي ظهرت في المذهب، ووصف بها في العبادات، فيعود سببها إلى تشدد الإمام أحمد على نفسه طلباً للنزاهة، ولو كان لا يرى ذلك واجبا حتى أن ابن الأثير يذكر في تاريخه أن فتنة عام ٣٢٣هـ في بغداد كانت بسبب تشدد الحنابلة عندما أراقوا الأنبذة وهاجموا دور القواد وكسروا أدوات الغناء ولاحقوا الناس في تصرفاتهم وشددوا الهجوم على الشافعية والشيعة، مما جعل الخليفة ينذرهم ويلزمهم بالاستخفاء بمذهبهم.

وهكذا أعطوا الناس بذلك صورة التشدد التي توارثها الناس عنهم، وقد اشتهروا بالتشدد في أمر الطهارة والنجاسة. فمثلاً جعلوا الكلب نجساً يجب التطهر من لعابه بالغسل سبع مرات إحداهن أو الثامنة منهن بالتراب،وألحقوا الخنزير بالكلب، مع أن ا لشافعية التي تقاربهم لا تلحقه، والمالكية لا يرون نجاسة الكلب، ثم إن الحنابلة اشترطوا العدد في غسل النجاسات بالسبع. ومثال آخر: لو كان لديه ماء في إناءين واشتبه في نجاسة أحدهما فيجب أن يريقهما ولا يتحرى كما تقول المذاهب الأخرى ويتوضأ من أحدهما بعد التحري وإنما يريقهما ويتيمم. ومثال آخر: أنه يجب غسل اليدين عند اليقظة من النوم، ويجب المضمضة والاستنشاق في الوضوء، كما يجب الوضوء لمن أكل لحم الإبل مع أنه نسخ.

نمو المذهب الحنبلي:

من المعروف أن الإمام أحمد كان لا يفتي إلا فيما يسأل عنه، مسترشداً بآثار الرسول عليه وآله السلام والصحابة والتابعين وطرق فتواهم، وكان لا يفرع وإنما قام تلاميذه من بعده

بالتوسع في التفريع، ولكنه كان قابلاً للنمو لأنه لا يتقيد إلا بفتاوى السلف وأقضيتهم ومعاني القرآن والسنة وما استنبطه السلف منهما. وفي الوقت الذي الزم المذهب الحنفي، ومثله الشافعي، أتباعه بالتقيد بالضوابط والمقاييس التي وضعها مما فرض عليهم للتخلص منها وإعطاء حلول للمسائل المستجدة مما لم تقع باللجوء للحيلة، في هذا الوقت جاء المذهب الحنبلي بعيداً عن ذلك فيسرت أقوال الإمام التخريج والبحث بسهولة ودون حرج ولا حاجة للتحايل بل استنكروا الحيلة والتحايل. وقد التقى مع المذهبين الحنفي والمالكي باللجوء للعرف إذا لم يوجد نص أو أثر، أي أن العرف كان محكماً في المذهب إذا لم يوجد نص، مما يجعله خصباً بينما ضاقت الأقيسة في غيره عن الكثير من العقود المستجدة التي سايرت العرف ولم تكن مستنكرة في الشرع.

والحنابلة رأوا أن باب الاجتهاد لا يغلق كما فعل الحنفية والشافعية وأقل منهم المالكية، وأنه لا يجوز أن يخلو عصر من العصور دون مجتهدين.

<u>عوامل نمو المذهب الحنبلي</u> يمكن حصرها في ثلاثة هي:

١- <u>أصوله وأثرها في النمو</u>: فأصول المصالح المرسلة والذرائع والاستصحاب وقاعدة أصل الأمور الحل حتى يقوم دليل الطلب أو المنع، كل ذلك وغيره قد وسع مدى المذهب سواء من حيث نوعية هذه الأصول أو عددها حتى توفر للمذهب عناصر القوة والنمو. ونتيجة جمع الإمام لفتاوى الصحابة وأقضيتهم وفتاوى كبار التابعين وأقضيتهم فقد أمد فقهه بحوادث كثيرة وأحكامها مما وسع المذهب وأغناه عن الفرض والتقدير في المذهب الحنفي، كما وفرت ثروة فقهية بين أيدي من أتى بعد أصحابه، وكان المجتهدون على مذهبه يقيسون عليها،كما أمدهم بالطريقة لمعالجة المسائل سواء بالقياس أو المصالح المرسلة أو الاستصحاب أو غير ذلك.

٢- <u>الفتوى والاجتهاد والتخريج في المذهب</u>: فقد شدد الإمام أحمد في شروط الإفتاء فألزم المفتي أن يكون مخلصاً، وذا علم ووقار، وقوة في معرفته، وكفاية، ومعرفة للناس، أي أنه يشترط في المفتي أن يكون مجتهداً مطلقاً، وهذا هو المفتي الأمثل، وهناك من هو دونه في الإفتاء. ولذلك قسم ابن القيم درجات الإفتاء إلى أربع هي: المجتهد المطلق، ومجتهد المذهب الذي يخالف إمامه في التفريع عليه، ومجتهد المذهب الذي يتقيد بأصول وفروع المذهب ويخرج عليها فقط، والمقلد الذي تفقه في المذهب وحفظ فتاويه وفروعه والتزم بها مهما وجد من نصوص تخالفها. وبالمجتهدين من هذه الدرجات نما المذهب كثيراً وكثرت المسائل فيه وتوفر له العلماء في كل عصر يعالجون تلك المسائل. والجدير بالذكر أن المذهب قد انقسم بسبب تخريج أتباعه إلى قسمين: قسم منقول بنص الإمام، وقسم مخرج على أقوال الإمام وقواعده وأصوله.

٣- <u>عمل رجال المذهب</u>: فقد رجحوا بين الروايات، وخرجوا عليه، ورتبوا الأقوال المختلفة، ووضعوا ضوابط لفروعه. وقد قسموا الفتاوى والأقوال في المذهب إلى ثلاثة أقسام: الروايات المنسوبة إلى الإمام، والتنبيهات التي تومئ إليه لا بصريح اللفظ وإنما بدلالة العبارة، والأوجه مما ليس من أقوال الإمام لا بالنص ولا بالإشارة بل من أقوال المجتهدين والمخرجين في المذهب. وهذا يدل على أن التخريج في المذهب كان متسع الأفق ويتجاوز ما أثر عن الإمام ولو أدى إلى مخالفته، هذا بالإضافة إلى فتح باب الترجيح والتصحيح والتخريج على مصراعيه. ويكفي أن يعلم أن من رجال هذا المذهب ابن شهاب الدين وابن القيم وغيرهما ممن جددوا هذه الشريعة.

انتشار المذهب الحنبلي:

قل أتباع هذا المذهب فلم يشكلوا سواد أي شعب من الشعوب إلا في نجد في القرن الماضي ثم بلاد الحجاز مؤخراً، وما تلك القلة بسبب قلة الاجتهاد في المذهب، كما يقول ابن خلدون، وإنما لعدة أسباب منها: بُعد أصحاب المذهب عن السلطان وأهله، مما لم يتول أحد منهم القضاء، فلم يتح له الانتشار، ثم لتشدد أتباعه بعد ما ناله من المحنة في بغداد أيام مشكلة خلق القرآن ما ناله، ثم من بعد ذلك حتى كانوا يكفّرون من لم يضف صفة قديم إلى القرآن، وأيضاً تشددهم في التمسك بالفروع الفقهية حتى نازلهم الشافعية وأثاروا فتنة عام ٣٢٣هـ في بغداد فأثاروا عليهم السلطان والعامة مما أضعف انتشار مذهبهم، ثم لأن المذاهب الأخرى كانت قد سبقته للذيوع والانتشار وإن كان قد انتشر في أول أمره في العراق وما وراء النهر ثم ضعف بسبب الفتن، ولم يظهر في مصر إلا في القرن السابع، ثم بعدها في بلاد الشام، وفي العصر الحاضر في بلاد الحجاز والنجد عندما التزمته الدولة هناك وأصبح مذهب آل سعود من خلال الإمام محمد بن عبد الوهاب الذي ظهر في القرن الثاني عشر الهجري على مذهب ابن شهاب الدين.

ولأن مذهب ابن شهاب الدين هذا هو المذهب الحنبلي في أصوله كلها فقد اقتضت أهميته في العصر الحاضر أن نفرد له فيما يلي من الصفحات بحثاً مستقلاً يبرز جميع جوانب شخصيته الفكرية والسياسية والفقهية بالإضافة للأصولية وعلى نفس المنهج الذي سرنا فيه مع كبار أئمة الشريعة الإسلامية الآخرين.

الإمام أحمد تقي الدين بن تيمية رضي الله عنه

تابع المذهب الحنبلي

السيرة الشخصية والعلمية :

تمهيد:

بالنظر لأن مذهب الإمام أحمد تقي الدين بن شهاب الدين مستندٌ إلى أصول الإمام احمد بن حنبل فقد اعتبر تابعاً له في المذهب، ولذلك لم يفرد له مذهب خاص، وبقيت إضافته إلى هذا الكتاب لتأثر الكثير من العلماء والحركات الإسلامية المعاصرة بأفكاره الإسلامية وفتاويه الشرعية.

هذا وقد برز ابن شهاب الدين في الثلث الأخير من القرن السابع والأول من الثامن الهجريين، وانقسم الناس بشأنه لغزارة علمه وتصديه لكل من خالفه بحدة إلى فريقين: قادح ومادح، وإن وجد بينهم المحايد، وقد نهل من كل علوم عصره حتى أتقنها وأخذ منه أصحابها. فبعد أن حفظ القرآن الكريم صغيرا استوعب السنة وعلومها ودرس معها كل العلوم الإسلامية التي كانت مدونة بل حتى الديانة المسيحية ألم بها إلماماً واسعاً دقيقاً، ولولا الأحداث الجسام التي عصفت بعصره وأبرزها التتار وزحفهم المدمر بالإضافة لتمزق البلاد الإسلامية ومأساة الحروب الصليبية لكان لهذا الرجل شأن آخر في جمع كلمة المسلمين وإعادة عصر الصحابة. أما من أين توفرت له كل تلك العلوم الدينية والدنيوية فكان لأسرته بشأن الأولى الفضل الأول، سواء جده ووالده أو عمه، وأما بشأن الثانية فقد وجد كل شيء مدوناً وأقبل عليه بدراسته الخاصة وعقله اللماح وذكائه النادر حتى تمكن منه وملك ناصيته.

حياته ـ ولادته وأسرته: (٦٦١ـ ٧٢٨هـ)

إنه أحمد تقي الدين أبو العباس بن الشيخ شهاب الدين بن الشيخ مجد الدين، واسم تيمية يظهر أنه نسبة لوالدة جده، التي كانت واعظة، واسمها تيمية، وقد ولد بحران التي هربوا منها على أثر غارة التتار وعمره آنئذ سبع سنوات، واستقروا في دمشق آمنين. ويظهر أن والده ووالدته ليسا من أصل عربي، وقد تسلم والده مشيخة دار الحديث بالسكرية، وأقام فيها وتربى ابنه تقي الدين فيها فتلقى العلم من والده وعمه. وامتازت نشأته بالجد والاجتهاد حتى كان لا يلهو مع الصبيان، وتفتح على كل ما حوله بوعي وإدراك، وكان له ذاكرة حادة لفتت جميع الأنظار، فأقبل على العلم في جو أسرة منصرفة له. كما درس علوماً أخرى من الرياضيات واللغة العربية، ولاسيما أن دمشق كانت في عهده عش العلماء في الحديث والفقه بجميع مذاهبه مع التركيز على المذهب الحنبلي، بالإضافة للمذاهب العقائدية، وبخاصة الأشاعرة والماتريدية حتى قال عنه أحد معاصريه: قد ألان الله له العلوم كما ألان لداود الحديد.

مصادر علمه:

لقد تجاوز عدد من أثنى على علمه المائة، ويمكن اختيار أربعة من المعاصرين له وهم: ابن دقيق العيد المتوفى عام ٧٠٢هـ، والحافظ الذهبي، وأبو الفتح اليعمري المصري، وكمال الدين الزملكاني الشافعي.

والسؤال الآن: ما هي عناصر تكون شخصية هذا الرجل؟ والجواب: إنها أربعة: مواهبه، وشيوخه وكتب دراسته، وحياته وما انصرف إليه، وعصره الذي عاش فيه. ويمكن أن نخص كل عنصر من هذه العناصر بوقفة قصيرة فيما يلي:

١) مواهبه:

اتصف هذا الإمام بالحافظة القوية الواعية، والعمق والتأمل، وحضور البديهة، والاستقلال الفكري، والإخلاص في طلب الحق، والطهارة من الهوى، وذلك واضح في مجابهته للعلماء بما يوحيه فكره دون اهتمام برضى الناس، وفي جهاده ولو بالسيف، وفي عفوه عمن أساءوا إليه ما داموا طلاب حق وإن أخطأوا، وفي زهده عن المناصب وكل متاع الدنيا فعاش فقيراً يكتفي بالطعام القليل، وأما الصفات الأخرى فهي فصاحته وقدرته البيانية، والشجاعة مع الصبر والاحتمال وقوة الفراسة. ومع صفات العظمة الإيجابية هذه كلها كانت له صفة سلبية واحدة هي الحدة في القول والشدة في التصدي حتى تصل إلى الطعن أحياناً، وما ذلك إلا بسبب المناظرات والاحتكاكات الفكرية. ولا ننسى أن هيبته العلمية كانت طاغية على كل من يلقاه من العلماء والأمراء والقادة من مثل قازان ملك التتار.

٢) شيوخه ودراساته:

كان أول شيوخه أبوه حتى الحادية والعشرين من عمره، وقد سمع منهم أكثر من مائتي كتاب، وسمع مسند الإمام أحمد عدة مرات، وسمع كتب الستة كبار أئمة الحديث وسمع معجم الطبراني. وكان أول كتاب حفظه في الحديث يجمع بين الصحيحين للأمام الحميدي، وتلقى كل علم عن شيوخه. وبعد أن تمكن من العلوم وتمكن من السنة اتجه إلى التفسير، فكان يطالع ربما أكثر من مائة تفسير على الآية الواحدة وكلها مدعومة بالأدلة، وعلى الطريقة السلفية، وبعد التفسير أقبل على الفقه مشتملاً المذاهب الإسلامية كلها، فكان المغني لابن قدامة المتوفى عام ٦٣٠هـ، محتوياً على موازنة قيمة تجمع بين المذاهب الأربعة وأكثر. وقد تأثر ابن شهاب الدين بهذا الكتاب فكرة وطريقة، وزاد عليه لاعتماد المذهب الحنبلي على أقوال الصحابة والتابعين، وقرأ جميع كتب الفقه على مختلف المذاهب، فوافق ما وافق، وخالف ما خالف. كما درس اللغة العربية على شيوخها حتى لينقد سيبويه ويهاجم ابن حيان النحوي، كما درس أصول الدين كل أصل على شيوخه ومن مصادره، كما درس بعض الفلسفة والمنطق وكتب النصارى وعقائدهم دراسة فاحصة، وبذلك يظهر أنه تلقى العلم من الكتب أكثر بكثير من الشيوخ.

٣) انصرافه للعلم:

لم يخالط الناس في أي معاملة من معاملاتهم، وإنما انصرف طيلة حياته للعلم إقتداء بسيد المرسلين صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم، ولم يتركه إلا لحمل السيف ثم يعود إليه،

فكان عالماً مجاهداً كعلماء الصحابة الذين سار على طريقتهم واقتفى آثارهم، مع وقوفه بالمرصاد للمتهجمين على الحقائق الإسلامية من نصارى وغيرهم من أصحاب النحل المدعية للإسلام، كما تعرض للصوفية ليزيل الأغشية عن عيونهم، والأشاعرة ليزيل الأتربة عن عقائدهم ويعيدهم إلى عقيدة السلف الصالح.

هذا وقد كان عصر ابن شهاب الدين الذي سنتحدث عنه لاحقاً بما لابسه من أحوال مختلفة من مصادر علمه.

توليه التدريس:

بعد وفاة والده بسنة واحدة، أي عام ٦٨٣هـ تولى التدريس وعمره إحدى وعشرين سنة وجلس في مجلسه وحل محله في كرسي الجامع الكبير بدمشق، وكان يضم في تلاميذه الموافقين والمخالفين له، من البدعي والسني، ومن مذاهب السنة والشيعة، وكانت دروسه يجمعها جامع واحد هو إحياء ما كان عليه الصحابة وعهدهم في عقائده وأصوله وفروعه. وقد كان مشهوراً في مقدرته العلمية واللسانية والجدلية والتعليمية. وعندما أصبح مقصودا من الخاصة والعامة جاءته رسالة من أهل حماة يسألونه عن الصفات التي وصف الله بها نفسه في القرآن من مثل الاستواء وإضافة الكرسي لله تعالى، فأجابهم بالرسالة الحموية المشهورة، وفيها خالف الأشاعرة، فشكوه للقاضي الحنفي الأشعري، ولكنه رفض الذهاب إليه. واجتمع بالقاضي الشافعي إمام الدين الذي ارتضاه لأنه غير متحيز في الحكم، فانتهت المحنة هذه بسلام ودون أدنى أذى. وسكنت مدة سبع سنين بسبب هجوم التتار على دمشق مع مشاركة تقي الدين في الحرب ضدهم.

من جهاده:

لقد عاد التتار للشام عام ٦٩٩هـ وهزموا جيش الناصر بن قلاوون ووقفوا على أبواب دمشق، ففر الكثيرون من كبار العلماء ومنهم قاضي الشافعية إمام الدين، وقاضي المالكية الزواوي، وغيرهما، ولم يبق إلا عالم واحد يرفض الفرار ويصر على البقاء في وسط العامة، فجمع أعيان البلد وضبط بهم الأمور وذهب في وفد منهم إلى ملك التتار وقائدهم قازان، فخاطبه بكل جرأة، فأثر فيه أشد التأثير حتى أجل دخول دمشق، وعاد وقابله ثانية عندما عبث جنده في الشام وفك الأسرى ومنهم الذميون. وفي عام ٧٠٠هـ وبعد أن استنفر الناصر وجنده للوقوف في وجه حملة التتار القادمة، أثار الخوف في نفوسهم، فرجعوا من حيث أتوا. بعدئذ عاد إلى درسه وعلمه والأخذ على أيدي أصحاب المنكر والفجور، واستتاب أهل الجبل من العلويين الذين مالأوا التتار ضد الدولة، جهلا أو ظلما، وأعادهم إلى حظيرة الإسلام، كما كان يقيم بسلطانه الذي اكتسبه من علمه وشجاعته الحدود على مستحقيها.

وفي عام ٧٠٢هـ عاد التتار وهجموا على دمشق فأثار ابن شهاب الدين النخوة في النفوس فاطمأنت واندفعت تقاتل معه في مرج الصفر القريب من دمشق يضربون المغول حتى هزموهم، فاتجه ابن شهاب الدين بجيش إلى الشيعة الباطنية من حاكمية ونصيرية الذين عادوا ومالأوا التتار والنصارى وغدروا بالمسلمين فأدبوهم وألزموهم بشرائع الإسلام، وكان أشد ما يؤلم نفس ابن شهاب الدين أنهم كانوا يبيعون المسلمين كأرقاء لأولئك الكفار الذين يحاربون المسلمين.

والجدير بالذكر أنه بعد استقرار الأوضاع استمر ابن شهاب الدين على درسه مبتعداً عن مناصب الدولة واتجه إلى إزالة البدع والمنكرات، واشتد هجومه على شعوذة المتصوفة وخاصة أن بعضهم مالأ التتار وكان أكثرهم من الرفاعية أتباع أحمد الرفاعي الذين كانوا يوهمون الناس أن النار لا تمسهم ببركة الرفاعي.

السيرة الفكرية والسياسية :

عصر ابن شهاب الدين: بعد أن تغذى الغذاء الخير الطيب الوفير انطلق كالشهاب الثاقب يبدد الظلمة ويقتلع الفساد من النفوس والجماعات بعد أن استشرى في جميع جوانب عصره: سياسية وحربية وعلمية وفكرية واجتماعية وأخلاقية:

أما الحالة السياسية والحربية فقد هوجم الإسلام من الغرب بالصليبيين، ومن الشرق بالتتار ومن الداخل بأهواء الأمراء وعداوات النحل والفرق. فما أن كادت الحروب الصليبية تنتهي، وقد استمرت قرابة قرن ونصف، حتى جاءت هجمات التتار الماحقة، فقضت على عاصمة الخلافة بغداد، بممالأة اليهود والنصارى فيها وبخيانة العلقمي الشيعي المغالي وزير الخليفة العباسي المستعصم ثم اتجهت إلى حلب، وبعدها إلى دمشق ليستولوا عليها عام ٦٥٨هـ، ويعيثوا فساداً وتدميراً للإسلام وأهله بمعونة النصارى، ولكن القائد قطز هزمهم في عين جالوت، وأجلوهم عن بقية المدن الشامية بقيادة الظاهر بيبرس، فأنقذ الإسلام وأهله بل المسيحية أيضاً من هؤلاء التتار الذين دخلوا في الإسلام فيما بعد، وبتلك الانتصارات استحقت دولة المماليك أن تكون حامية الإسلام، واستحقت القاهرة أن تكون عاصمته، مما جعل ابن شهاب الدين يرى فيها حامية للإسلام وأهله.

والجدير بالذكر أن عامة الناس لم يكن لهم في هذا العصر من الأمر شيئاً، ولا أثراً في نظام الدولة وتنفيذ أحكامها إلا ما كان من تحريضهم في بعض المناسبات، وإن فرض الضرائب من حكام المماليك لمقاومة غارات التتار وفتن الباطنية أثارت مناقشات الفقهاء حول المصلحة ومقامها من الدين، فرآها بعضهم تقف معارضة أحياناً للنص المقطوع به وتخصصه، كالطوفي تلميذ ابن شهاب الدين، وعارض بها غيرهم فقط الأدلة الظنية، ورآها غيرهم كما جاءت بها النصوص الثابتة والأقيسة الصحيحة، كما ظهر في كتب العز بن عبد السلام، وقد كان ابن شهاب الدين وتلميذه ابن القيم يردون المصالح الاجتماعية والآراء الفقهية عن المصلحة والحاجة إلى الأصول الشرعية.

وأما الحالة الاجتماعية فقد كانت مضطربة تماماً بسبب تمازج التتار والمسلمين بالرغم من إسلامهم إلا انهم احتفظوا بعاداتهم، وميزهم المماليك عن بقية الرعايا عندما اخذوا منهم الكثير من الأسرى بعد هزيمتهم في عين جالوت وبقائهم مع المسلمين، ميزوهم بأن تركوهم يحتكمون إلى أحكام الياسا، وهي أحكام وضعها لهم قائدهم من قبل جنكيز خان في الوقت الذي يحتكمون فيه إلى الحاجب في قضايا الديون السلطانية والأوقاف.

وأما العلماء فقد انقسموا: فمنهم من حافظ على مكانته العلمية والشخصية، أمثال ابن شهاب الدين وابن دقيق العيد والنووي، ومنهم من أذلته الحاجة حتى أخذ يتزلف الحكام. وعندما عمد الحكام لتقسيم الأرض عام ٦٩٧هـ كان في ذلك رحمة بالمزارعين، ولكن تقسيم ٧١٥هـ أعاد الكثير من المزارع إلى الأمراء، مما أساء لحال أولئك واشتدت بهم الحاجة.

وأما الحالة الفكرية: فقد كانت المناهج متضاربة، فمن العلماء من استقر على الحديث والتفسير والنحو والفقه والعقائد بطريقة التقليد والإتباع لا الاجتهاد، ومنهم الفلاسفة الذين سيروا الفلسفة بالدين، ومنهم من فرقوا بين الفلسفة والدين، وبجوارهم المتصوفة، وبجانبهم الفرق الإسلامية المتنازعة والمتدابرة، ومع هؤلاء كلهم كان هناك من جمع بين المعقول والمنقول بقوة في الفكر وصفاء في الدين، من أمثال العز بن عبد السلام ومحي الدين النووي وابن دقيق العيد والغزالي وفخر الدين الرازي. وفي هذا الجو المشحون بالاضطراب الفكري نشأ ابن شهاب الدين. ولابد هنا من الإشارة إلى جوانب الحياة الفكرية وهي: الدراسات العلمية، والفرق الإسلامية، والصوفية، والدراسات الشعبية.

أما الدراسات العلمية: فقد تميزت بالتحيز الفكري والتعصب المذهبي بشكل بارز بعد أن توارثت ذلك من القرن الرابع على أثر الخلاف والجدل بين الشافعية والحنفية وشدة الحنابلة، والجدل بين المعتزلة والأشعرية والماتريدية، فكان كل هذا موضع مناظرات بين ابن شهاب الدين ومعاصريه. وبالرغم من ذلك فالقرون الثلاثة: السادس والسابع والثامن، امتازت بكثرة العلم لا الفكر، فجاء ابن شهاب الدين ليبعث الفكر من جديد.

والجدير بالملاحظة أن إنشاء المدارس في طول البلاد وعرضها قد كثر بشكل مذهل بعون أموال ذوي اليسار ثم الحكام. وفي هذا العهد نشأ ابن شهاب الدين وترعرع وتغذى غذاء كاملاً من علوم الحديث وعلوم العقل واللغة ولا سيما بعد أن تيسرت له موسوعات العلوم المختلفة من حديث وفقه وأصول فقه وتفسير القرآن والتاريخ، إذ كان عصر ابن شهاب الدين زاخراً بالعلم والعلماء في كل المجالات.

وأما الفرق الإسلامية في عصره: فقد برزت مناظرات ابن شهاب الدين مع الشيعة والأشاعرة، فبجانب الخلاف السياسي والفرق التي نشأت بسببه من شيعة وخوارج وإباضية وأموية، بجانب ذلك كله كان الخلاف حول العقيدة، فتكلمت الفرق حول مسألة القدر والإرادة، ومرتكب الكبيرة، وصفات الله. ووضع ابن شهاب الدين كل هذه الاختلافات موضع دراسته، فخالف من خالف، ووافق من وافق، أما الفرق سواء كانت سياسية أو اعتقادية فكان منها المعتدل ومنها المغالي الذي خرج من الإسلام، وكان لابن شهاب الدين جولات معهم سواء باللسان أو بالسنان.

وأما التصوف في عصره: فقد عاين ابن شهاب الدين جميع مذاهب وأفكار التصوف، من الإشراق والحلول والاتحاد، ورأى إلى أي مدى يصل بعضهم من الشعوذة والخروج عن الإسلام، فتصدى لهم يبين زيف آرائهم وكفر معتقداتهم بالرغم مما كان لهم من مكانة كبيرة حتى أقام لهم ولاة مصر خلوات يقيمون فيها، وأجروا عليهم الأرزاق لتسهيل حياتهم، الأمر الذي أثارهم عليه وهموا بالاعتداء عليه لولا أن حماه أتباعه ومريدوه وهم الأكثرية.

ومن هذا الاستعراض لجميع جوانب عصره نرى كيف كان يموج بالاضطراب السياسي والمنازعات الحربية والصراعات الفكرية، وكان ابن شهاب الدين في تصديه لكل ذلك يعيش مع الكتاب والسنة وأقضية الصحابة وفتاويهم ولا يبالي مهما تضاعفت عليه المحن وتكاثرت الإحن.

محن الشيخ الأربعة:

بالنتيجة لمكانته العلمية والاجتماعية، ومحبة العامة والخاصة له، حسد عليه بعض العلماء تلك المكانة ولا سيما أنه كان قد حسم أمر الباطنية ضد الدولة وحارب الصوفية المشعوذة حتى هدم مقام شيخهم محي الدين بن عربي، وأنه قد أعلى من مكانة الحنابلة مع حدة في البحث وغضب في التحدي، كل ذلك سهل عليهم الرغبة في الإيذاء دفاعاً عن النفس.

وهكذا جاءت المحنة الأولى، إذ بعد أن ضعفت مكانة الناصر قلاوون نجح الوشاة ضد الشيخ عنده فاستدعاه عام ٧٠٥هـ فذهب وهو العالم بما ينتظره، ولكنها رغبته في نشر مذهبه دفعته لذلك، وتولى الادعاء عليه قاضي المالكية بأنه يقول أن الله فوق العرش حقيقة، وأنه يتكلم بحرف وصوت، فرفض المحاكمة، فحبس وحبس معه أخواه شرف الدين وزين الدين، وسبب رفضه أن القاضي المالكي كان خصمه لالتزامه بفكر أبي الحسن الأشعري الذي يهاجمه الشيخ، وجر ذلك إلى الأذى يقع على أتباعه الحنابلة في مصر، ولا سيما مع ضعف قاضيهم، ولكن سيرته العطرة ومكانته العالية في الشام قد حركتا الأمراء في مصر لدفع هذا السجن عنه، ولكنه كان يرفض شروط خصومه بالتنازل عن معتقداته، مما جعلهم يلتقون مع أخويه فيتغلبا بالحجة على القاضي المالكي فيعادا إلى السجن، ولكن أحد أمراء الشام توسط لدى أمير القاهرة فأخرجه من سجنه عام ٧٠٧هـ بعد أن مكث فيه ١٨ شهراً. وهكذا فتح الطريق أمامه ليتنقل بين المساجد في القاهرة ويلقي دروسه التي استمرت نيفاً وستة أشهر وذلك بعد أن صفح عمن آذوه بخطاب أرسله إلى دمشق وبعد أن استأذن والدته في دمشق.

وبعدها جاءت المحنة الثانية، وذلك عندما شكاه هذه المرة الصوفية، وعلى رأسهم ابن عطاء الله السكندري تلميذ ابن عربي، فأفحمهم في مجلس المناظرة، ولكن كثرة المجادلات ضايقت الأمراء فخيروه بين السفر لدمشق أو الإسكندرية مع السكوت وبين السجن، فاختار السجن، ولكنه كان سجناً رفيقاً هذه المرة، لأن الفقهاء لم يناصروا الصوفية ضده. ومع عزل الناصر قلاوون وتولي بيبرس الحكم، وكان لهذا مستشاره الصوفي، نفوه إلى الإسكندرية عام ٧٠٩هـ، حيث مكث سبعة أشهر، ولكنه تغلب هناك على عش من أعشاش الصوفية بحجته وقوة بيانه وغزارة علمه.

ومع عودة السلطان الناصر للحكم بعد سبعة أشهر عاد الشيخ إلى القاهرة ليكون في حمى سلطان مصر والشام، وليصفح عمن آذاه. وهنا حرص على تحقيق أمرين: أن يميز أهل الذمة بصبغ عمائمهم، ليتميزوا باللباس عن المسلمين فيتخلصوا من كيدهم وفيهم بقايا الصليبيين، وأن يعفو عمن آذاه ويترك من آذى الله ورسوله لانتقام الله منه، الأمر الذي جعل القاضي المالكي نفسه يقول: ما رأينا مثل ابن شهاب الدين، حرضنا عليه فلم نقدر، وقدر علينا فصفح وحاج عنا. ولكن العامة حاولوا إيذاءه بتحريض من خصومه فضربوه، ولكنه كعادته عفا عنهم، واعتدى عليه بالقول المقذع بعض الفقهاء ثم اعتذروا إليه.

وبعد أن أدى رسالته في مصر عاد إلى الشام وقد تجاوز الخمسين من عمره وذلك عام ٧١٢هـ وفي صحبة جيش الناصر المرسل للدفاع عن الشام ضد التتار، ولكن تراجع هؤلاء جعله يزور بيت المقدس عدة أيام ثم يواصل رحلته لدمشق. والآن نجده ينصرف للعلم بالتخريج والتفريع بعد أن أتم دراسة أصول العقيدة.

والجدير بالذكر أن الشيخ كان معجباً كل الإعجاب بمذهب الإمام أحمد، ولا يرى فيه شيئاً يخالف الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين، ولكنه لم يكن في ذلك متعصباً بل كان يدعو ضد التعصب في الفروع لأي مذهب بل كان يعتبر ذلك من الهوى الذي أدى إلى مخالفته للفقهاء الأربعة في بعض الأحكام وهو العالم بشئون الحياة وأعمال الناس، فمثلاً: أفتى بأن الحلف بالطلاق هو مجرد يمين لا طلاق فيه ولكن فيه كفارة حنث اليمين، وبذلك خالف الأئمة الأربعة، فاستنكر فقهاء مذاهبهم ذلك منه، وكان ذلك عام ٧١٨هـ عندما استصدروا أمراً بمنعه من هذا الإفتاء من السلطان قلاوون، وتكرر هذا الأمر عندما أعلم السلطان بعودة الشيخ للفتيا.

وهنا جاءت المحنة الثالثة: وذلك عندما قرر القضاة والفقهاء والمفتون من المذاهب الأربعة حبسه لإصراره على تلك الفتوى، فحبس بأمر نائب السلطان وذلك لمدة خمسة أشهر وثمانية عشر يوماً، وكان ذلك عام ٧٢٠هـ ثم أفرج عنه بأمر السلطان وذلك في ٧٢١/١/١٠هـ فعاد حراً طليقاً في درسه وفتواه في كل المسائل. واستمر في الدرس والبحث والتنقيب والفتيا حتى سنة ٧٢٦هـ.

والآن جاءت المحنة الأخيرة، وذلك عندما أمر بالانتقال إلى القلعة بدمشق بعد أن أثار خصومه عليه فتوى كان قد أفتاها قبل ١٧ عاماً بأنه يمنع زيارة القبور حتى الروضة الشريفة، وذلك بأمر من السلطان، ونزل الأذى ببعض أصحابه، وسجن في القلعة أخلصهم، وهو محمد بن قيم الجوزية، فكتب علماء بغداد كتاباً إلى السلطان الناصر يبينون له فيه ما حل بالمسلمين والإسلام من بلاء لغياب هذا السيف المسلط على البدع وأهلها وهو الكتاب الذي يدل على مدى اتساع مكانة الشيخ بين المسلمين حتى العراق، وعلى مدى جرأة أهل الأهواء للتحرك ضد المذاهب السنية. ولكنه وجدها فرصة رائعة لتسجيل علمه وآرائه بعد تمحيصها بصورة نهائية، كما كانت فرصة للعبادة في هدأة السجن، فسعى خصومه لمنعه من الكتابة، فصودرت كل أدواتها منه وذلك عام ٧٢٨هـ، ومنع تماماً من المطالعة، وصودرت كتبه وأودعت في المكتبة الكبرى بالعادلية، وكانت نحواً من ٦٠مجلداً و ١٤ ربطة كراريس، ولكنه بقي صابراً محتسباً شاكراً حامداً، وبقي يكتب بالفحم على ورق متناثر حتى قبضه الله سبحانه إليه في العشرين من شوال عام ٧٢٨هـ بعد خمسة أشهر من هذا السجن، وبعد أكثر من ثلاثين سنة قضاها في الجهاد المتواصل بالسيف واللسان والقلم.. ألا رحمه الله وأسكنه فسيح جناته جزاء ذلك كله.

آراء ابن شهاب الدين:

بعقله السلفي الذي تصدى به لكل الأفراد والفرق والملل والنحل المخالفة للإسلام أو لإنكار السلف فيه بهذا العقل فكر في الفقه مبتدئاً بطريقة الإمام أحمد، فدرس مسنده ثم تخرج على صحاح السنة كلها وكتب الأئمة جميعهم.

لقد صدر عن العديد من الآراء التي يمكن تقسيمها كما يلي:

١- منهجه العام، و٢- منهجه في التفسير، و٣- منهجه في دراسة العقائد و٤- كلامه في التصوف والمتصوفة، و٥- آراؤه في السياسة، و٦- فقهه.

أما المنهج العام فقد سار في كل المجالات على دعم قوله من الكتاب والسنة والعقل، وكان العقل للتزكية لا للإنشاء، فهو لا يثق بالعقل ثقة مطلقة في مقدمات الحكم على العقائد

والأحكام، وخصوصاً في متشابه الأمور، فيرى أن الكتاب والسنة قد ذكرا المقدمات العقلية التي تهدي إلى سواء السبيل، فلا يجوز الإركان للعقل في ذلك لأنه يضل كما أضل الفلاسفة والمتكلمين، وهو بهذا المعنى يؤكد على النقل مع العقل للوصول إلى حقائق الدين، كما يصر على تفسير القرآن بالقرآن لا بأقوال الفلاسفة والمتكلمين وأمثالهم، ولذلك نجده يهاجم الغزالي، وهذا هو العنصر الأول.

وأما العنصر الثاني من منهاجه العام فإنه لا يتبع الرجال على أسمائهم بل على الدليل من الكتاب والسنة وآثار السلف دون تفريق في ذلك بين الفروع والعقيدة.

والعنصر الثالث فيه أن القرآن أصل الشريعة ومفسره الرسول عليه وآله السلام والصحابة نقلة هذا التفسير وتابعوهم نقلوا عنهم، ولذلك يحتج بالكتاب والسنة ويستأنس بالتابعين وتابعيهم.

والعنصر الرابع أنه لم يتعصب لفكر معين في تفكيره بل كان لا يتقيد إلا بالكتاب والسنة وآثار السلف الصالح، فكان يقدر العلم لدى كل عالم ويعتذر له عن خطئه، ولكنه يتصدى للهدامين للإسلام.

وأما <u>منهجه في فهم القرآن</u> فكان سلفياً في تفسيره تماماً، فيرى أن الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام قد وضح كل ما يتصل بالقرآن قبل انتقاله للرفيق الأعلى، فتلقاه عنه الصحابة وعنهم التابعون فتابعو التابعين، فلم يترك الناس دون مرشد لهم في الفهم والتفسير، فالقرآن يفسر بعضه بعضاً، والسنة تفسره، وأقوال الصحابة تفسره والتابعون يفسرونه.

فابن شهاب الدين لا يأخذ في التفسير إلا بالتفسير المأثور ويرفض الرأي المجرد في التفسير، كما كان ينتقد الغزالي الذي يستدل بعدة أدلة من الكتاب والسنة على وجوب عدم الوقوف عند المأثور في التفسير والاستعانة بالرأي وإن كان ينهى عن ذلك في موضوعين: موضوع الآية الذي يميل إليه بهواه وطبعه، فيتأول القرآن وفق آرائه ليحتج به لغرضه، وموضوع تفسير القرآن بظواهر الألفاظ دون معرفة ما نقل في موضوعها. وينتهي الغزالي، وتبعه القرطبي وغيرهما كثيرون، إلى أنه لا يصح الاعتماد على النقل وحده، ولا على الرأي وحده وإنما على الاثنين معاً. والخلاف في ذلك مع ابن شهاب الدين أنه يرى أن التفسير الظاهر يعتمد على الآثار، وأن كل الصفات يقف في تفسيرها عند رأي السلف الصالح ولا يتجاوز ذلك إلى أي تأويل بينما الغزالي يتبع المعاني اللغوية وما يتفق مع معنى التنـزيه المطلق لله سبحانه وتعالى دون تقيد بالآثار.

وأما <u>منهجه في معرفة العقيدة الإسلامية وعلاقته بالمناهج الفلسفية</u>، فقد درسها ابن شهاب الدين ليبين بطلانها ويبعدها عن الدين، بينما الغزالي درسها للوصول إلى الحقيقة، ولكنه تخلى عنها عندما رأى تناقضها مع الدين، ولم يحتفظ منها إلا بالمنطق لأنه رآه عوناً للدين، فألبس الفلسفة ثوب الشرع، مما جعل ابن شهاب الدين يشدد النكير عليه ويتقصى هفواته وهناته لأنه رآه يجعل العقل حكماً على الشريعة.

وقد قسم ابن شهاب الدين طرق العلماء في فهم العقائد الإسلامية إلى أربعة أقسام:

- قسم الفلاسفة الذين يرون أن القرآن جاء بالطريقة الخطابية والمقدمات الإقناعية،

ـ وقسم المتكلمين الذين يقدمون قضايا عقلية على النظر في الآيات القرآنية،

ـ وقسم من العلماء يعتبرون ما في القرآن من آيات تدل على التوحيد والصفات من ناحية كونها أخبار لا أدلة إثبات،

ـ وقسم آمنوا بما جاء في القرآن ولهم تفكير فيه ولكنهم خالفوا الطوائف السابقة، وهؤلاء هم الأشاعرة والماتريدية الذين سلكوا المسلك العقلي ليجابهوا المعتزلة.

وبالنتيجة يرى ابن شهاب الدين أن القرآن فيه غناء بأدلته وحججه لطالب العقيدة الإسلامية، وأنه ليس بحاجة لمنطق اليونان، وهو في هذا يتفق مع ابن الصلاح بأن الفلسفة شر، وأن المنطق يدخل الشر. وعليه فإن ابن شهاب الدين يهاجم المنطق فيثبت أنه ليس له فائدة عملية ولا نظرية، كما يهاجم المنطق في قواعده، فلا يرى الجدل المنطقي ولا القياس المنطقي موصلين إلى الحق بطريق جازم قطعي. وهذا كلام سليم كما يرى الإمام تقي الدين لأن مادة الدليل لاشكله هي التي توصل إلى اليقين، ولأن في الكتاب والسنة نجد الغناء ليعرف المسلم عقيدته كلها.

ويكفي أن يعلم المرء أن العلماء الأولين قد أنتجوا في أبواب العلم وهم لا يعرفون المنطق ولا حدوده ولا قياساته. وهكذا نجد أن ابن شهاب الدين قد شدد النكير على الفلاسفة ومن اتبع طريقتهم من العلماء في بحث العقائد الإسلامية ودراستها، ورأى أن السبيل الوحيد لمعرفة العقيدة والأحكام وما يتصل بها لا يكون إلا من القرآن والسنة.

وقفة مع العقائد في عصره:

الوحدانية والصفات:

للوحدانية ثلاثة معان متلازمة هي: وحدانية الخالق، ووحدانية المعبود، ووحدانية الذات. أما وحدانية الذات فجميع الفرق الإسلامية مجمعة على هذه الوحدانية وإن اختلفوا في معنى وحدانية الذات، ولذلك نجد ابن شهاب الدين يرى الحكم بالزيغ على خمس فئات هي:

الباطنية:

ومنهم القرامطة الذين يرون وجود الله في الذهن لا في الواقع، وينفون الصفات، مما يؤدي لنفي الذات والتعطيل،

الفلاسفة:

الذين يثبتون الوجود والصفات السلبية من القدم والمخالفة للحوادث، وأنه تعالى رب العالمين وخالق الأكوان،

الاتحادية:

وهم أنصار ابن عربي الذين يرون الوجود المطلق للذات العلية التي تظهر في وجود الأشياء،

المعتزلة:

الذين يشبهون الفلاسفة في إثبات الصفات السلبية، وأن ما ورد في القرآن من أسماء حسنى تميز الذات العلية وتدل عليه،

الأشاعرة:

الذين يثبتون الصفات السلبية و صفات المعاني من علم وقدرة وإرادة وغيرها مع التوقف عن الصفات المادية من استواء وتجلي وغيرها.

ومن هنا فإننا نجد أن ابن شهاب الدين يرى أن السلف قد أثبتوا الصفات والأسماء الحسنى كما وردت في القرآن الكريم، وأن غير ذلك هو من الزيغ وليس من الكفر أو الشرك، وأنه يعتمد في ذلك على أصلين اثنين هما:

عدم تأويل ما جاء به القرآن الكريم والسنة الشريفة، وإبقاؤه على ظاهره، والإيمان به بالتفويض،

أن هذا الظاهر لا يقتضي التشبيه أو التجسيم، مما يجعل ابن شهاب الدين وسطاً بين المجسمة ومن نفوا الصفات أي بين التمثيل والتعطيل، ولكنه في نفس الوقت يثبت الفوقية، أي أن الله تعالى فوق، وذلك أخذا من النصوص الكثيرة في القرآن والسنة.

ومن باب النقد نجد ابن شهاب الدين ضد التأويل، ولكنه يلجأ إليه عندما يعتبر كل الأسماء الواردة في نعيم الجنة مجازية، وكان الأولى به أن يجريه على الحقيقة دون كيف لإبعاد التجسيم عن الله تعالى فيقفل مسارب الشك إلى النفوس.

وخلاصة ما يراه ابن شهاب الدين أنه يعتبر ألفاظ اليد والنـزول والقدم والوجه والاستواء على ظاهرها ولكن بمعان تليق بذاته الكريمة.

وهنا لابد من وقفة مع أمرين هما:

المتشابه والتأويل:

يرى جمهور المفسرين أن الآيات المتشابهات هي المتعلقة بالصفات والأفعال المضافة إليه سبحانه، مثل عبارة يد الله، ولهذا اختلف العلماء في منهاج السلف فيما إذا كانوا مفوضين لا يخوضون في ذلك تجنباً للفتنة أم كانوا مؤولين ومفسرين طلباً للحق، فيرى ابن شهاب الدين أنهم لم يتوقفوا بل أخذوا العبارات بظواهرها دون البحث عن الكيفية تجنباً للزيغ.

والأمر كله في حقيقته تابع للقصد من السؤال عن معنى المتشابه: فإن كان يسأل ليعرفه فلا شيء في ذلك، وإن كان يقصد السائل أمراً سيئاً فيجب الحذر منه، وكذلك الحال عند قراءة الآية: {وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم}: فإذا توقف عند لفظ الجلالة استدعى التوقف وعدم الخوض في التفسير، وهذا حال بعض السلف، وأما إذا قرأ معها {والراسخون} فإن هذا يستدعي عدم التوقف وسلوك منهج التفسير، وهذا هو حال الأكثرية من السلف.

وأما كلمة التأويل فبمعنى معرفة المآل والحقيقة يلتقي فيها مع من يقف عند لفظ الجلالة، وهذا يتفق مع استعمال القرآن، ومع المعنى اللغوي. وأما المتكلمون فيتأولون الآيات المتشابهة الخاصة بالصفات بما يتفق مع التنـزيه، إذ تؤول اليد بالنعمة أو القوة، والنزول بنزول النعمة أو الأمر، والاستواء بالاستيلاء.. وأما الغزالي فيرى كابن شهاب الدين أن اكثر السلف فسروا بعض التفسير ولم يتوقفوا تماماً بالنسبة لآيات الصفات، ولكنه رأى أن الظاهر هو المعنى المجازي وليس الاستواء من غير كيف معلوم عند تفسير كلمة الاستواء.

والفرق بين الغزالي وابن شهاب الدين يأتي في فهم كلام السلف، فابن شهاب الدين يثبت يداً لذات الله، ونزولاً يليق بذاته، وعلواً يليق بذاته ولا يتجاوز ذلك بل يفرضه على العامي وغير العامي، وأما الغزالي فإنه يقرب المعاني مما يجعله يفترق عن ابن شهاب الدين في ثلاثة أمور هي:

- يتعرض للجوهر والعرض وينفي عن الله الجسم والعرض وكل خواص الأجسام، بينما ابن شهاب الدين لا يرى التعرض، لذلك يبطل هذا التفكير والمنهاج،
- يقرر أن السلف فهموا من هذه الألفاظ أموراً معنوية وليست مادية،
- يفرض التفويض على العامي إن لم يدرك، ويسوغ لغير العامي التأويل.

والملاحظ أن ابن شهاب الدين في فهم المتشابه يفضي إلى توهم التشبيه والتجسيم بالنسبة للعامة بشكل خاص، بينما رأى الغزالي بتقريب الألفاظ تقريباً فكرياً مستقيماً، مما يجعله راجحاً عليه، ومما يجعل تخريج السلف على منهاجه أسلم منه على منهاج ابن شهاب الدين.

خلق القرآن:

هذه المسألة تتصل بالصفات والوحدانية، وقد أثارها جهم بن صفوان والجعد بن درهم في العصر الأموي، وقالا بنفي صفة الكلام وصفات المعاني وأن القرآن مخلوق، وأيضاً نفى المعتزلة ذلك وقالوا بخلق القرآن، مما جعل ابن شهاب الدين يقول عن كل من ينفي الصفات بأنه جهمي. ومع اعتقاد الخليفة المأمون برأي المعتزلة وإعلانه ذلك عام ٢١٢هـ وحمله الناس عليه عام ٢١٨هـ وتوصيته لمن بعده من الخلفاء بحمل الناس عليه فقد تعرض الفقهاء للابتلاء، وكان أشدهم في ذلك الإمام أحمد بن حنبل.

وقد رد ابن شهاب الدين المسألة ووضح مقالة الإمام أحمد فقال بأنه ليس معنى أن القرآن غير مخلوق أنه قديم، والإمام لم يقل أن القرآن قديم وإنما قال أنه غير مخلوق، والفلاسفة هم الذين أوجدوا التلازم بين القدم وكونه غير مخلوق على أساس ظنيات عقلية.

وخلاصة رأي الإمام أحمد في ذلك وبشرح ابن شهاب الدين أن القرآن الكريم غير مخلوق ولكن ليس قديماً بل هو حادث بحدوث التكلم منه سبحانه بمشيئة وإرادة، وأن نسبة القول بأنه قديم للإمام أحمد حصلت برواية مجهولة، وقد أنكرها ابن شهاب الدين، وبذلك يلتقي رأي ابن شهاب الدين وأحمد معاً في كون القرآن غير مخلوق وغير قديم معاً.

هذه خلاصة ما ورد من بيان في حق وحدانية الذات والصفات، وأما وحدانية الخلق والتكوين فإنها تعني أن الله سبحانه هو وحده الذي خلق الخلق كلهم، فلا شريك له في ملكه ولا منازع له في سلطانه ولا إرادة تنازع إرادته، فالكل منه وإليه يعودون.

ولكن الفلاسفة أثاروا حرية الإرادة الإنسانية في أفعال الإنسان، وقدرته على أفعاله من خير وشر، وذلك منذ آخر عصر الصحابة وعند الكلام في القضاء والقدر والكتابة في اللوح المحفوظ حتى أجاب الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه على سؤال عن القضاء والقدر وأعمال الإنسان عندما وجه إليه وهو راجع من صفين فقال: إن الله أمر تخييرا، ونهى تحذيراً، وكلف تيسيراً، ولم يعص مغلوبا، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثاً ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلاً، {ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار}.

وعندما كانت قد اتسعت البحوث الفلسفية والكلامية ظهرت الجبرية والقدرية والمعتزلة وبعدها الأشعرية القائلين بخلق الله للأفعال ولكن العبد له اكتساب باختياره ولكن الاكتساب لا يخرج عن إرادة الله، مما جعل ابن حزم يعتبر الأشعري من الجبرية. فهاجم ابن شهاب الدين الجبرية ورآهم قد أشركوا عندما أفرطوا في المغالاة فجعلوا كل عمل جبرياً، كما هاجم القدرية ومنهم المعتزلة تبعاً للأثر القائل [القدرية مجوس هذه الأمة]، لأنهم قالوا أن المحدث للمعصية هو العبد وكذلك الطاعة، والله لم يحدث شيئاً من هذا أو ذاك بل أمر بهذا ونهى عن ذاك. كما اعتبر الأشاعرة قريبين إلى الجبر بل ما يقولونه هو من الجبر، إذ قالوا أن العبد لا يحدث أفعاله ولا هو موجداً لها وإنما فقط يكتسب أفعاله عند مقارنة قدرته للقيام بها، ويهاجمهم لتفريقهم بين الفعل والكسب إذ يرون الكسب مجرد اقتران بين الفعل والقدرة، وهذا يجعله لا قيمة له في تحمل المسئولية، لأنه إن جعل الفعل لله كان هناك الجبر وإن جعله للعبد كان هناك الاعتزال.. وأنه بالرغم من اعتباره للجبرية بأنهم أبعد الفرق عن الهداية، توحيداً وتشريعاً، إلا أنه يرى أن مذهبي الجبر والاعتزال مبتدعين لتسوية الأول بين الطائع والعاصي في عدم المسئولية عن أفعاله، ولتسوية الثاني بينهما في عدم صلة أفعالهما بالله سواء كانت خيراً أو شراً.

وأما رأيه في مذهب السلف فقد رآه في الإيمان بالقدر خيره وشره، وان الله قادر ومريد، وأنه تعالى خلق العبد وكل ما فيه من قوى، وأن العبد يفعل ما يشاء بقدرته ومشيئته، وأنه من هنا يتحمل الناس مسئوليات أعمالهم في الدنيا، وأن عليهم التوبة من الذنوب وعدم الاحتجاج بالقدر، فيكونوا كآدم الذي تاب من ذنبه فهداه الله واجتباه، ولا يكونوا كإبليس الذي أصر على ذنبه احتجاجاً بالقدر، فاستحق اللعنة والخلود في العذاب.

وبالرغم من اقترابه من المعتزلة إلا أنه يخالفهم عندما يرى أن مذهب السلف الذي يدين به هو أن الله يريد الخير والشر، يريد الطاعات والمعاصي، لأن إرادته شاملة، ولكنه سبحانه يحب ويرضى عن الخير والطاعات ويكره ويسخط عن الشر والمعاصي، ولو كانت كلها من إرادة الإنسان.

وكذلك يفترق عن المعتزلة بقوله بأن الله يعين ويوفق من يريد الخير للقيام به ولا يعين من يريد الشر على القيام به. ويرى أن من تمام قدرته سبحانه وحكمته أن جعل المختار مختاراً، ومن تمام حكمته وقدرته أن رتب آثار الاختيار على فاعله. وهنا يثور موضوع تعليل أفعال الله، وقد رأى أن في الأمر ثلاثة تقديرات هي:

الأول: أن الله سبحانه عندما خلق المخلوقات وأمر بالمأمورات لم يفعل ذلك لا لعلة أو داع أو باعث بل لمحض مشيئته وإرادته،

والثاني: أن الله سبحانه عندما فعل ذلك فعله لعلة وغاية،

والثالث: أنه سبحانه فعل ذلك لحكمة محمودة.

أما ما هي هذه الحكمة المحمودة فقد اختلف أهل العلم في ذلك، فقال المعتزلة إنها الأشياء التي يأمر بها وينهى عنها. وقال غيرهم هي في تقدير الله وإرادته وفعله، ومن هنا جاء الكلام في الحسن العقلي والقبح العقلي، فرأى المعتزلة أن الله لا يأمر إلا بالصالح ولا ينهى إلا عن الفاسد، وأنه تعالى بالتالي يجب الصلاح والأصلح بالنسبة له سبحانه. وقد رفض ابن شهاب الدين هذه المقولة لأنه رآها قياس الخالق على المخلوق، ورأى أن الحكمة معلومة فقط عند الله، ولا يجوز الإيجاب على الله، ولذلك يقرر ثلاثة أمور هي:

١ـ خلق الله الخلق لحكمة يعلمها دون أن تقيد فعله وإرادته،

٢ـ لا حسنا ذاتياً ولا قبحاً ذاتياً للأشياء حتى يجب الصلاح والأصلح في حق الله تعالى بل ما يأمر به هو الصالح وما ينهى عنه هو الفاسد،

٣ـ ما خلقه الله وما أمر به ونهى عنه هو لنفع الناس ودفع الضر عنهم.

هذه هي خلاصة بيان وحدانية الخلق والتكوين، واما الوحدانية في العبادة فهي تقتضي أمرين اثنين هما:

١ـ ألا يعبد إلا الله وحده، ولا يعترف بألوهية لغيره سبحانه،

٢ـ أن يعبد الله سبحانه بما شرعه على ألسنة رسله من واجب أو مستحب أو مباح بقصد الطاعة، والدعاء من العبادة، ولذلك لا يجوز التقرب إلى الله بالصالحين والأولياء، ولا الاستغاثة والتوسل بالموتى، ولا زيارة قبور الصالحين والأنبياء للتيمن.

وهو مع إقراره بكرامة الأولياء لا يسوغ اتخاذهم وسائل لربهم، وهنا نجده يرى الخوارق في قسمين: معجزات الأنبياء المقرونة بالتحدي، ومعجزات غيرهم التي تحصل بها فائدة دينية أو دنيوية، أو حتى مخالفة شرعية. ويقول بأن الكرامة لا تعطي بذاتها فضلا، وأن الاستقامة أفضل منها. ثم إنه لا يوجد تلازماً بين الكرامة والولاية، فقد يكون الشخص كافراً وتجري على يديه خوارق العادات، وقد يكون من أولياء الله الذين يتصفون بالإيمان والتقوى ولا يجري على يديه شيء من ذلك. وأيضاً قد يصيب صاحب الكرامة وقد يخطئ فيرد عليه خطأه. ثم إنه لا يجوز التقرب إلى الله بالأولياء ولا بالموتى من الأنبياء والصالحين ولا بزيارة قبورهم، وإن كانت زيارة القبور عامة جائزة للاتعاظ، وأما زيارة قبر الرسول عليه وآله الصلاة والسلام فقد خصه بالمنع مع أنه نقل الكثير من الآثار التي تدل على الجواز، ومنها: كثرة زيارة الصحابة والتابعين لقبره عليه وآله السلام وتجويز الدعاء والزائر متجه إلى القبر، وحث الإمام مالك على زيارة القبر عند السفر، ثم إن الحديث الصحيح [لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد..] دليل على شرف البقعة التي دفن فيها عليه وآله السلام.

<u>الوحدانية والتصوف ـ الحلول ووحدة الوجود والاتحاد:</u>

فوحدة الوجود لابن عربي فيها اتحاد لا تعدد فيه، بينما الآخران، الحلول والاتحاد، فيهما اتحاد بين اثنين، فيرى ابن شهاب الدين أن اصل مذهب وحدة الوجود هو أن وجود كل المخلوقات والمصنوعات ما هو إلا عين وجود الرب، وأنه لا يوجد تميز عنها في ذاته، فيرون أن المعدوم شيء ثابت في حال العدم، أي أن الرب خلق الأشياء التي كانت متحدة معه بعد أن كانت غير موجودة، ولذلك يرون أن وجود الخالق هو وجود الخلق وعينه.

ويعتمد ابن شهاب الدين في إبطال هذا القول على النقل والعقل معاً، فينقض دعامته الأولى، وهو قولهم أن **المعدوم قابل للوجود**، وأن أي شيء من هذه المخلوقات كان شيئاً، وكانت ماهيته ثابتة مع الخالق، فيورد بعض الآيات من مثل {إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون}، وأن هذه الآية وأمثالها مما يستدلون به على قولهم حجة عليهم لا لهم لأن وجود الشيء هو عينه وماهيته وليس منفصلاً عنه كما يقولون فكيف يثبت ويتوحد مع الخالق؟!

ثم يبطل دعامتهم الثانية، وهي **القول بالوحدة بين المخلوق والخالق**، فيبين كيف أن الشيء عندما خلق أصبحت ماهيته موجودة بعد أن كانت معدومة، وهذا يقتضي أن تكون غير موجدها وخالقها، لأنها كانت معدومة ووجدت، فالخالق هو المؤثر في إيجادها وهي المتأثرة، وفرق بينها وبين خالقها ولا يمكن الوحدة بينهما.ثم يبين أن مذهب وحدة الوجود يتوجه من الناحية الدينية إلى هدم أصول الإيمان الثلاثة:

١. الإيمان بالله، عندما يزعم أن وجود الله هو وجود العالم وأن ليس للعالم صانع غير العالم نفسه،

٢. والإيمان برسله، عندما يزعم أن أصحاب هذا المذهب أعلم بالله من الرسول عليه وآله السلام ومن جميع الرسل عليهم السلام وأنهم يساوونه في أخذ العلم بالشريعة عن الله،

٣. والإيمان باليوم الآخر، عندما يزعم أن أصحاب النار يتحكمون بها فيتمتعون بها، وهم بذلك يسقطون التكاليف عن العبد ويبيحون له جميع المآثم حتى يقول الإمام عز الدين بن عبد السلام عن شيخهم ابن عربي أنه: شيخ سوء مقبوح، يقول بقدم العالم، ولا يحرم فرجاً. ويقول أبو العباس الشاذلي: هؤلاء كفار يعتقدون أن الصنعة هي الصانع.

وأما **مذهب الحلول** الذي نادى به الحلاج، ففيه فريقان: فريق يرى أن الله سبحانه حال بذاته في كل مكان، وهؤلاء حلولية الجهمية، وفريق يرى أن الله يحل في بعض مخلوقيه، كما يدعون أنه حل في الحلاج، ويراه ابن شهاب الدين كقول النصارى في المسيح عليه السلام إلى أبعد الحدود.

وأما **مذهب الاتحاد** فإنه يرى أن النفوس مع صفائها في العبادة تعلو وتسمو حتى تفنى في ذات الله سبحانه، وهذا ولاشك بعد عن الشريعة وليس كفراً، كما يقول ابن شهاب الدين، ولا سيما عندما يسقطون التكليف. وقد رأى أن الفناء يقسم إلى ثلاثة أقسام: اثنان غير محمودين، وواحد محمود، أما القسم المحمود فهو الفناء الديني الشرعي الذي جاءت به الرسل وأنزل في الكتب، فيفنى الإنسان في طاعة الله عن طاعة غيره، وفي حب الله ورسوله عن حب غيره، وأما القسم الثاني غير المحمود فهو فناء الشهود، أي أن يفنى العبد بمعبوده عن عبادته فلا يشاهد حتى نفسه بمشاهدته لربه، وهذه المشاهدة أو الاستحضار لله في الذهن بقوة هو من عوارض طريق الله وليس من لوازمها، أي قد يعيشها العابد بكثرة عبادته وقد لا يعيشها، وأما القسم الثالث غير المحمود فهو الفناء عن وجود السِّوى أو وجود الغير فيرى وجود المخلوق هو عين وجود الخالق، وهذا هو قول أصحاب وحدة الوجود.

وهنا ننتهي من الوقوف على هذه المسائل في الوحدانية التي عايشها الإمام ابن شهاب الدين بصورة عاصفة، فأثرت في حياته بقسوة، وننتقل إلى ما بقي من مسائل الاعتقاد بشكل موجز وسريع، وهي تشمل الإيمان، ورأي ابن شهاب الدين في الإمامة، ومنازل الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين.

الإيمان: لقد اتفق العلماء أن التصديق والإذعان لما جاء به الرسول مع شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله هي ركن الإيمان الأول، واختلفوا في اعتبار الأعمال جزء أو ليس بجزء من الإيمان: فالخوارج والمعتزلة اعتبروها من الإيمان، فمرتكب الكبيرة كافر لدى الخوارج، وفي منزلة بين المنزلتين لدى المعتزلة، ولكن جماعة من أهل السنة قالوا أن الأعمال ليست جزءاً من الإيمان، وعلى رأسهم شيخ أبي حنيفة حماد بن أبي سليمان، ولكنهم يختلفون عن المرجئة الذين يرون أنه لا يضر مع الإيمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة إذ يرون وجوب الإكثار من الطاعات وتجنب الوقوع في المعاصي، وأما ابن شهاب الدين فيرى رأي السلف الصالح من أن العمل جزء من الإيمان، ولذلك فهو يزيد وينقص، وهذا ما دام موفوراً كان صاحبه مؤمناً، والأصل هو الشهادتان، كما يرى أن مرتكب الكبيرة لا يعد كافراً بل عاصياً أو فاسقاً.

وأما الإمامة العظمى، وهي أن من الواجب وجود إمام الجماعة ولكن بشروط رآها البعض أن يكون قرشياً مع استقامة في الدين وأفضلية في المسلمين إن أمكن مع البيعة الحرة، ورآها آخرون أن يكون هاشمياً علوياً، ومن هؤلاء من رآها أن يكون أيضاً فاطمياً، وأما ابن شهاب الدين فقد اشترط كأهل السنة والجماعة أن يكون قرشياً، وأن تكون ولايته بمشورة المسلمين، وأن يبايع، وأن يكون عدلاً.

وأما إذا نقض شرط من هذه الشروط في الإمام فهل تجب طاعته؟ منهم من قال لا طاعة له لأن ولايته ظلم، ومنهم من قال وهم الأكثرية أنه يطاع في المعصية، ومنهم من قال أن الإمام الأعظم وحده الذي إذا كان ناقصاً لأحد الشروط كالفسق فيطاع في الحق ولا يطاع في المعصية، وأما إذا كان أحد ولاته فيجب عزله. وأما ابن شهاب الدين فيرى الطاعة في العدل والعصيان في الظلم.

وأما هل يثور الناس ضد الإمام الذي ينتقص أحد الشروط الأربعة، فإن ابن شهاب الدين يقسم الخلفاء إلى قسمين: قسم خلفاء نبوة، وآخر خلفاء ملوك، ويرى أن الطاعة واجبة للأول كطاعة لله، ولازمة للثاني دفعاً للفتن، وهذا هو ما رآه الأئمة أحمد والشافعي ومالك. كما أنه يرى إمامة القوي مع فسقه أولى من الضعيف مع عدله، ويرى طاعة الحكم العضوض والمستبد ما دام يجمع شمل المسلمين مع استنكار المعاصي التي يرتكبها، ومن أجل هذا انسجم عمله مع رأيه في طاعته لسلاطين المماليك.

وأما رأيه في ترتيب منازل الصحابة فهو يقدم الخلفاء الراشدين ثم بقية المبشرين بالجنة ثم من صحبوا النبي عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام قبل صلح الحديبية ثم من جاءوا بعدهم، وأدنى الصحابة مرتبة هم من أسلموا بعد الفتح.

السيرة الفقهية والأصولية :

فقه الإمام تقي الدين:

لم يخرج ابن شهاب الدين في كل ما وصل إليه من الفقه عن الأصول الحنبلية وإن كان قد تجاوز الإطار المذهبي إلى الدراسة الفقهية المقارنة بما فيها فقه الشيعة الإمامية.وبالرغم من ذلك يبقى يفضّل مذهب الإمام أحمد على سائر المذاهب الأربعة، ويبقى يقرر أموراً ثلاثة هي: تقديره للأئمة الأربعة لمنازلهم الفقهية، وتوصيته لكل فقيه ألاّ يلتزم مذهباً معيناً إذا وجد الحق في غيره، ودعوته لأي فقيه أن يترك المذاهب كلها إذا وجد حديثاً يخالفها.

وعند ترك المذهب لما يظن أنه الحق في غيره فإنه يقسم الناس إلى ثلاثة أقسام هي:

الأول: من لديه القدرة على الترجيح لمعرفة الأدلة التفصيلية، ويستطيع الموازنة والترجيح بينها سواء كان في جميع المسائل أو مسألة واحدة، فهذا يجب عليه الترجيح وعدم إتباع مذهب معين.

والثاني: من لديه القدرة على الاستنباط ويتبع أحد المجتهدين، فهذا مذهبه مذهب ذاك المجتهد، ولا ينتقل من رأي إلى آخر إلا تبعاً لدليل غيره.

والثالث: من ينتقل من مذهب إلى آخر من غير دليل سواء كان من أهل الاستدلال أو من غير مقصد ديني إن كان من العامة، فهذا انتقال هوى وغرض ومصلحة، وهذا إذا لم يكن له عذر شرعي يسوغ الانتقال يقع في العبث بالمذاهب والشريعة. وأما بالنسبة لترك المذهب للحديث فابن شهاب الدين يرى ذلك مع الحديث الصحيح فقط، ويستشهد على ذلك بما كان يفعله الصحابة إذ كانوا ينهون الناس عن تقليدهم إذا وجدوا حديثاً يخالف قولهم.

وهنا نحتاج إلى وقفة مع كل قسم من أقسام الدراسات الفقهية الأربعة التي تعرض لها ابن شهاب الدين فيما يلي:

(١) فتاوى ابن شهاب الدين في مذهب الإمام أحمد:

١) طلاق المكره والسكران لا يقع، وهذا مذهب الإمام أحمد، ويلتقي فيه مع مالك والشافعي، ويفترق فيه مع الإمام أبي حنيفة.

٢) جرائم السكران من قتل وغيره، فإنه لا يحاسب ولا يقع عليه القصاص في القتل ما دام لم يشرب ليتشجع على تنفيذ ما عزم عليه من قبل، ولو فعل ذلك يؤاخذ مؤاخذة كاملة.

٣) العمل بالخط في إثبات الحقوق، وهو قول أحمد والشافعي ومالك، وقول المتأخرين من الأحناف.

٤) الهبة لرفع الظلم أو نيل الحق، فإنه يراها هي والأجرة لا تجوز، ويأثم كل من يأخذها من المسئولين، وأما في حق المعطي فيجوز له أن يعطي إذا كان لا يوجد سبيل آخر لرفع الظلم عنه أو نيل الحق، والإثم على من ظلمه.

٥) اختلاط المال الحلال بالحرام يبقيهما منفصلين عن بعضهما، ويرد المال لصاحبه إذا كان معروفاً، وإن لم يكن معروفاً يتصدق به. وأما الأكل منه في الضيافة مثلاً فلا يجوز إذا كان

يغلب عليه الحرام، إلا إذا كان في ذلك مفسدة أكبر كقطيعة رحم أو إفساد ذات البين، وأما التعامل مع من اختلط حلال مالهم بحرامه ففيه شبهة، فإن غلب الحلال جاز وإلا فلا.

(٢) دراسات فقهية مقارنة:

فبحكم دراية ابن شهاب الدين في المذاهب الأربعة يظهر عمق مقارنته في الأمثلة التالية:

١- **القاعدة بشأن القتال في الإسلام:** وهنا ثلاث مسائل: كون القتال لأجل الكفر أو لأجل الاعتداء، وكون الأصل في علاقة المسلمين مع غيرهم: الحرب أم السلم، وجواز صلح بسلم دائمة أو عدم جواز ذلك.

ويقرر ابن شهاب الدين في المسألة الأولى رأيين أحدهما رأي الجمهور مالك وأحمد وأبي حنيفة وغيرهم، وهو أن القتال لأجل الاعتداء يكون معه القتال لأجل الدفاع ولا يقتل فيه إلا المقاتلة، والرأي الثاني أن القتال لكون الكفار كفاراً لا لأنهم معتدون، وهذا قول الشافعي، فيقتل إذن كل بالغ للقتال. ويرجح ابن شهاب الدين رأي الجمهور محتجاً بنصوص من القرآن والسنة، وهكذا يكون القتال لاعتداء الكافرين على المسلمين وليس لمجرد الخلاف في الدين، وعليه يكون الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو السلم لا الحرب. ولذلك لم يقاتل الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام أحداً من كفار ومشركين إلا رداً للاعتداء فلم يبادر النصارى في الشام بالحرب إلا بعد أن اعتدوا على بعض من أسلم فقتلوهم فكانت حربه لرد الاعتداء، وهنا نصل إلى المسألة الثالثة وهو ما دام الأصل هو السلم فإنه يجوز عقد عهد دائم أو مطلق، كما يرى الجمهور، وأن المعاهدات المؤقتة بمدة معينة جائزة لفعل الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام، وأما الدائمة أو المطلقة فجائزة تبعاً لما يراه ولي الأمر من مصلحة للمسلمين.هذا وقد رأى الجمهور أن العهد لازم وإن قرروا أن العهد المطلق غير لازم وإن كان لا قتال إلا عند الاعتداء أو مظنة الاعتداء، وأما العهد المؤقت فهو اللازم.

٢- **القاعدة في الشروط المقترنة بالعقود:** هناك قولان أحدهما الأصل في العقود والشروط الحظر إلا ما ورد الشارع بإجازته، وهذا رأي أكثرية الفقهاء من أهل الظاهر وكثير من الأحناف وكثير من الشافعية وطائفة من أصحاب مالك واحمد. وأما الرأي الآخر فهو أن الأصل في العقود والشروط هو الإباحة حتى يقوم الدليل، وهذا القول هو مذهب الإمام أحمد الذي يرجحه ابن شهاب الدين، وهو إطلاق حرية التعاقد، ويراه هو الصحيح بدلالة الكتاب والسنة والإجماع والاستصحاب والقياس، ومذهب مالك يقترب من مذهب أحمد في هذا.

٣- **القاعدة في وضع الجوائح**، أو قاعدة تلف المقصود المعقود عليه قبل التمكن من قبضه، أي ما يصيب موضوع المبايعات والمؤجرات من مفاسد وتلف قبل القبض، وهذا يؤخذ من أساسين: أولهما تحريم أكل أموال الناس بالباطل، وثانيهما أن المعاوضات كالبيع والإجارة، فيها لا إلزام بغير التزام، فإذا تلف المعقود عليه في عقد المعاوضة قبل تسليمه تلفاً لا ضمان فيه فإن العقد ينفسخ، لأن الرسول عليه وآله السلام أمر بوضع الجوائح فلا يجوز المطالبة بالثمن، فالاتفاق تام على أن التلف قبل القبض في عقود المعاوضات يؤثر في العقد، ولكن ما مدى الضمان قبل التسليم، وفي القبض ؟

اختلف الفقهاء في ذلك: فرأى بعضهم الضمان التام، فلا فرق بين عقار ومنقول، ومنع التصرف، ورأى الآخرون جواز التصرف لأن الضمان غير كامل. وجمهور الفقهاء على الأول بمنع التصرف. وأما القبض فقد رأى بعض الفقهاء أن التخلية كافية للقبض ومثلها التسليم. وقد رأى ابن شهاب الدين أن القبض مرجعه إلى عرف الناس، فنضج الثمر لابد من حدوثه لتتحقق التخلية، وإلا فلا يكفي ذلك قبل النضج. وعندما يعرف الجائحة بأنها آفة سماوية من ريح وبرد وحر ومطر وجليد وصاعقة وأمثالها فإنه يخرج التلف الذي يسببه الإنسان من ذلك ويضمنه له فيخير المشتري بين إمضاء البيع وتضمين المتلف القيمة وبين فسخ البيع واسترداد الثمن أو الامتناع عن تسليمه إن لم يسلمه بعد. وأما إذا كان التلف حصل من إنسان لا يقدر عليه كالجيوش أو اللصوص فيقاس على إمكان الضمان أو عدمه، وهو هنا لا يمكن التضمين. وبالنسبة للعقود فإن أحكام الإجارة في وضع الجوائح هي أحكام البيع، فتسليم العين في البيع وهي محل العقد هو التسليم النهائي، وأما محل عقد الإجارة فهو المنفعة، فكان القبض فيها ليس بقبض العين بل بالتمكن من الانتفاع بها إلى مدة معينة، وعليه فإن ابن شهاب الدين يرى أن الإجارة تبطل بتعطيل المنفعة الذي يقع بتلف العين موضع الإجارة، فإذا نقص شيء فبحسابه. وهكذا يقرر ابن شهاب الدين أن جائحة المعاوضات تسقط من الالتزام بقدر ما يقاربها قبل الاستيفاء، وفي عقود المنافع ينقص من الأجرة بمقدار ما ينقص عليه الانتفاع به.

<u>(٣) اختيارات ابن شهاب الدين:</u>

راعى ابن شهاب الدين في اختياراته أن تكون قريبة من الآثار، ومن حاجات الناس، وأن تحقق المعاني الشرعية. فقد اختار أن لا تعطى الزكاة للعصاة لأنهم لا يستعينون بها على طاعة الله، ولكنه اختار أن تعطى الزكاة لبني هاشم إذا منعوا من خمس الغنائم ظلماً، كما اختار جواز صرف الزكاة إلى الأصول وإن علوا وإلى الفروع وإن نزلوا إذا عجزوا عن سد حاجاتهم، كما اختار أن دور مكة لا تؤجر ولا ينعقد عقد الإجارة إلا للضرورة، كما اختار تقدير قيمة الصنعة في الأموال الربوية من ذهب وفضة وملح وشعير وقمح.

<u>(٤) اجتهاد ابن شهاب الدين في الطلاق:</u>

وهنا ثلاث مسائل: الطلاق البدعي المنهي عنه، والطلاق الثلاث بلفظ الثلاث، والحلف بالطلاق:

أما الطلاق البدعي، وهو المحرم بالكتاب والسنة والإجماع، فهو يقابل طلاق السنة الذي يطلق به الرجل زوجته طلقة واحدة إذا طهرت من حيضها بعد الغسل وقبل الدخول بها ثم يدعها حتى تنقضي عدتها، فإذا أخل بقيد من هذه القيود الثلاثة كان طلاقاً بدعياً محرماً ويأثم فاعله، فهو يرى أن الطلاق لا يقع في الحيض، وهذا هو قول للسلف والشيعة.

وأما الطلاق الثلاث، فهو بأن يجمع الطلقات الثلاث في لفظ واحد في طهر واحد، والشافعي يراه يقع ثلاثاً ولا إثم فيه، بينما قول مالك وأبي حنيفة وأحمد في رواية متأخرة بأنه طلاق محرم ويقع ثلاثاً، وهناك قول ثالث بأنه محرم ويقع طلقة واحدة فقط لا ثلاثاً هو قول جماعة من السلف، وهناك قول رابع وهو أنه لا شيء في الطلاق ثلاثاً، وهو قول بعض المعتزلة وبعض الشيعة ولم يقل به أحد من السلف. وقد اختار ابن شهاب الدين القول الثالث

وهو أنه يقع طلقة واحدة فقط. وأما الطلاق في مجلس واحد وبشكل متتابع فإنه طلاق واحد فقط. واما الطلاق الثلاث في طهر واحد أو في غير مجلس واحد فيراه ابن شهاب الدين طلاقاً بدعياً ولا يقع إلا واحدة، كما أنه لا يقع في الطهر الواحد إلا الواحدة ولا تقع الثانية إلا بعد المراجعة أو انتهاء العدة والعقد الجديد، ولا تقع الثالثة إلا بعد المراجعة والطلاق الثاني أو انتهاء العدة والعقد الجديد الثاني.

وأما الحلف بالطلاق، فإن لفظ الطلاق إما أن يكون منجزاً وليس معلقاً على شرط أو مرتبط بالمستقبل، وإما ألا يقصد الإنجاز بل الحلف بالطلاق، وهنا إما أنه لا يقع طلاق أو يقع إذا حنث في يمينه، أو لا يقع وتجب كفارة يمين. وأما أن تعلق الصيغة بشرط فيقع الطلاق عند وقوع الشرط، أو يقصد الحمل على فعل أو الامتناع عن فعل فيكون يميناً لا يقع به شيء، أو يقع به الطلاق إن حصل التخلف. وقد اختار ابن شهاب الدين أن الطلاق اليمين أو ما في حكم اليمين لا يقع به شيء وتجب عليه كفارة يمين، ويبني رأيه على الكتاب والسنة والقياس والمصلحة، وهو هنا يقيس الحلف بالطلاق على النذر وعلى الحلف بالعتاق والقربات التي تجب فيها الكفارة.

<u>مرتبة ابن شهاب الدين الفقهية:</u>

كان ابن شهاب الدين سلفياً في منهاجه العام بحيث لا يخرج في اجتهاده من دائرة ما وصل إليه السلف، وهو في كل اجتهاده بدا كأنه تحرر من القيود المذهبية واحتل الصدارة في الاجتهاد المطلق، إن جاز التعبير، مع أنه قد سلك في استنباطه مسلك الإمام أحمد في الجملة من حيث التقيد بأصوله، الأمر الذي فرض عدم اعتباره في الحقيقة مجتهدا مطلقا وإن كان يملك جميع مقومات المجتهد المطلق، وهذا هو السبب الرئيس الذي استدعى استبعاده من بين أئمة المذاهب الإسلامية وإن جاء ووجد بين يديه الأقوال الكثيرة والفتاوى المختلفة في ثمانية مذاهب كبرى هي: الأربعة، بالإضافة للشيعة الإمامية، والزيدية، والإباضية، والظاهرية، ولكن ما أقل ما انفرد به من الفتاوى مما لا يغض من مكانته. وهنا من المناسب الإشارة السريعة إلى أقسام أو مراتب الاجتهاد في الفقه، ومكانة ابن شهاب الدين فيها:

قسم ابن شهاب الدين المجتهدين إلى خمسة أقسام هم:

١ـ المجتهد المستقل أو المطلق، وهو المجتهد الذي لا ينتمي لمذهب ولا يتقيد بأصول خاصة بإمام آخر.

٢ـ المجتهد المنتسب، وهو المجتهد الذي يجتهد في الفروع والأصول، ولكنه يجتهد على منهاج أمام المذهب.

٣ـ المجتهد المتقيد في مذهب معين، وهو المجتهد الذي يجمع أحكام هذا المذهب الذي يتقيد به ويربط بين فروعه، ولكنه لا يتجاوز في استدلاله الأصول الخاصة بإمامه، والفرق بينه وبين سابقه المنتسب أن هذا مقلد في الأصول بينما ذاك مجتهد فيها، وأن المنتسب عارف تماماً بمصادر الشريعة بينما هذا دونه في المعرفة، وأن هذا لا يتقيد بالمذاهب في الإفتاء إلا عند الضرورة أو الحاجة، أما المنتسب فقد يفتي ويخالف المذهب.

٤ـ المجتهد الأقل من المنتسب والأقل من المتقيد غير أنه حافظ مذهب إمامه وعارف أدلته، ويمكن أن يسمى بالمصنف.

٥- المجتهد الحافظ العارف للمذهب ولكنه لا يستطيع كالمصنف تقرير أدلته، وإن كان يسير تحت القضايا العامة في المذهب، ويسمى فقيه النفس الذي صارت له ملكة فقهية خاصة يدرك بها مرامي المذهب.

وعليه يمكن وضع ابن شهاب الدين في مرتبة المجتهد المنتسب، وإن كان لم يكن هكذا في النتائج الفقهية التي وصل إليها ولا في الأصول التي اعتمد عليها بل اختار أصولاً بعد فحص ودراسة وافقت أصول الإمام أحمد في الجملة.

أصول ابن شهاب الدين الفقهية:

إنها نفس الأصول التي بني عليها الفقه الحنبلي، وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس على النص والإجماع، والاستصحاب، والمصالح المرسلة، وادخل الاستحسان في نطاق المصالح المرسلة.

فالنصوص التي تشمل الكتاب والسنة، كما يراها معه تلميذه ابن القيم، فإن ابن شهاب الدين رأى السنة حجة سواء المفسرة أو غيرها، والسنة إما متواترة تفسر القرآن وإما لا تفسره ولا تخالف ظاهره ولكنها تأتي بحكم جديد كرجم الزاني، وأما أحاديث الآحاد الموثقة الرواية فهي إما أن تتفق أو لا تتعارض مع ظاهر القرآن، فالحنفية والمالكية يقبلون ما يتفق منها مع الكتاب ويردون ما يخالفه سواء خالفت النص أو ظاهر النص العام. واما الشافعي فلا يرد السنة لمخالفتها ظاهر القرآن بل تخصص عمومه، وهي بيانه وتفسيره وشرحه، وكذلك الإمام احمد يرى ذلك. ولهذا فابن شهاب الدين لا يرد حديثاً لمخالفته لظاهر القرآن أو عموم النص. وابن شهاب الدين أيضا يشدد في التمسك بالسنة ويمنع الناس من تفسير القرآن بآرائهم بل بالسنة التي تفسره كله، وعليه يجعل تفسيره للنبي ثم للصحابة ثم للتابعين، فلا مجال للرأي في فهم القرآن.

أما الإجماع، فقد أخذه ابن شهاب الدين كأصل من الأصول بمعنى إجماع علماء المسلمين مستنبطاً من الآية {ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا}، وذكر بأن الشافعي استدل بهذه الآية على حجية الإجماع، ولكن الغزالي في المستصفى أظهر أنها لا علاقة لها بالإجماع وإنما موضوعها مناصرة أو عدم مناصرة الرسول والمؤمنين، ولكن ابن شهاب الدين استدل بها على حجية الإجماع وان كان يرى أن الإجماع لابد له من سند كحديث صحيح يعتمد عليه، كما أنه يشترط في الإجماع أن يقول كل علماء الأمة الإسلامية مقالة واحدة في أمر من الأمور حتى يكون إجماعاً. ولكن مثل هذا الشرط يقود إلى أن تكون المسائل المجمع عليها قليلة، ونتيجة لذلك فقد قرر ابن شهاب الدين أن الإجماع لم يعلم أنه انعقد إلا في عهد الصحابة، وأن إجماعهم وحدهم هو المعروف، وأن كل دعوى للإجماع من بعدهم منقوصة بوجود المخالف، وهو بهذا يلتقي مع الشافعي الذي يرى أن الإجماع لم ينعقد إلا في أصول الفرائض التي أجمع عليها الصحابة في النقل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم. والجدير بالملاحظة أن ابن شهاب الدين يضع الإجماع بعد النصوص مباشرة في الأصول.

وأما القياس، فيعرفه ابن شهاب الدين تعريف الفقهاء، فيراه الجمع بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين، والأول هو قياس الطرد، والثاني هو قياس العكس. ويكون القياس

فاسداً إذا لم يتحقق فيه التماثل في العلة أو الافتراق في العلة، فيكون مخالفاً للنص أو القياس الصحيح، فيقول: الشرع دائماً يبطل القياس الفاسد كقياس المشركين الذين قالوا إنما البيع مثل الربا، والذين قاسوا الميت على المذكى.

وفي الخلاصة نرى ابن شهاب الدين يقرر في حق القياس ثلاثة أمور هي:

١- لاشيء في الشريعة يخالف القياس الفقهي السليم.

٢- أثبت الموافقة للقياس في بعض الأحوال التي كانت تبدو أنها مخالفة له بسبب قوة إدراكه الفقهي.

٣- برز ابن شهاب الدين باستقلاله الفكري في استخراج علل القياس، ولم يكن مقلداً ولا مخرجاً ولكنه أدرك الأصول وفهم الفروع ووجه الأقيسة والتقى مع المذهب الحنبلي فكان منتسباً له لا مقلداً ولا مخرجاً.

وأما فتاوى الصحابة والتابعين، فهي كما في المذهب الحنبلي إذا لم يجد حديثاً أخذ بإجماع الصحابة على انه السنة وإلا اختار من أقوالهم، كما يحتج بأقوال كبار التابعين، كسعيد بن المسيب والحسن البصري ومجاهد وعكرمة.

وأما الاستصحاب فيأخذ به ابن شهاب الدين حجة ومنهجا في استخراج الأحكام إذا لم يكن هناك نص، وهو عنده البقاء على الأصل فيما لم يعلم ثبوته أو انتفاؤه بالشرع، كالمفقود الذي لا تعلم حياته ولا موته فإنه يفرض حيا حتى يقوم الدليل على موته.

وأما المصالح المرسلة، فإن ابن شهاب الدين يقف منها كأصل فقهي موقف المتردد في قبولها، وهو يرى أن المصلحة لا تقف على حفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان بل تشملها بدفع المضار وجلب المنافع في الدنيا والدين من المعاملات والأعمال، ومن العبادات والزهادات، فابن شهاب الدين يرد المصلحة المعتبرة إلى القيا س وتدخل في عمومه، وما تردده في اعتبار المصلحة إلا لأنه يوسع نطاق القياس، ولاعتقاده بأن الشريعة لم تترك مصلحة إلا أشارت إليها بنص أو بشاهد، ولاستخدام الصوفية لها لتبرير أذواقهم وإلهاماتهم، ولحصول فوضى فكرية من التوسع في الأخذ بالمصالح إلى درجة الوقوع في المحظورات والمكروهات، ولبناء الحسن والقبح على العقل لا الشرع مما يؤدي إلى التشريع في الدين بما لم يأذن به الله، ولابتداع الناس في العقائد والأعمال حتى اتخذت بابا لظلم الرعية وإرهاقها من قبل الحكام. وابن شهاب الدين في الوقت الذي يرى أن كل مصلحة حقيقية قد جاء دليل الشارع باعتبارها فإنه يقرر أن كل المصالح والمنافع الحقيقية هي على أصل الإباحة الأصلية بمقتضى حكم الاستصحاب.

وأما الذرائع، فقد رأى ابن شهاب الدين أن الوسائل تأخذ المقاصد والغايات، فنظر لا إلى الباعث على العمل ولكن إلى المآل الذي يؤدي إليه العمل سواء كان ذريعة إلى محرم صريح أو خفي فقال إن الذرائع هذه كلها حرمها الله وإن لم يقصد بها المحرم خشية إفضائها إليه، فإن قصد المحرم كانت أولى بالتحريم منه، فمنع بيع السلاح في وقت الفتنة، وتلقي السلع قبل نزولها في الأسواق، واحتكار الطعام. ويستند في ذلك إلى أدلة شرعية كثيرة منها: نهيه عليه وآله السلام أن يشتم الرجل أب الآخر حتى لا يشتم أباه، ونهيه عليه وآله السلام خطبة

المعتدة لئلا يجر للزواج في العدة، ونهيه عليه وآله السلام عن بيع وسلف لئلا يؤدى إلى الربا، ونهيه عليه وآله السلام المقرض عن قبول الهدية لئلا تكون ربا، ونهيه عليه وآله السلام عن توريث القاتل لئلا يستخدم القتل لتعجيل الميراث، وإجماع الصحابة رضوان الله عليهم على قتل الجماعة بالواحد لئلا يكون الاشتراك ذريعة إلى الإجرام مع الإفلات من العقاب، ومنعه سبحانه لرسوله أن يجهر بالقرآن في مكة لئلا يسبه المشركون ومن أنزله ومن جاء به.

وبناء على أخذ ابن شهاب الدين بالذرائع فقد منع الحيل في الشريعة، واعتبر كل عقد يقصد به التحايل باطلاً، فأبطل كل الحيل التي تؤدي إلى إسقاط حق أو تسويغ محرم أو إسقاط شرط من الشروط المحرمة، وقال بأن كل تصرف مباح أتخذ ذريعة لمحرم فهو باطل ظاهراً وباطناً إن كان معلوماً للناس، وكذلك كل ذريعة محرمة اتخذت للوصول إلى حلال فهي حرام في ذاتها، كشهادة الزور لإثبات حق مجحود، لأن ضياع الأمانة أشد مفسدة من ضياع حق مفرد لأحد من الناس. وبالرغم من تشديده على منع الحيل إلا أنه يسوغ نوعين منها هما:

١- التعريض للوصول إلى الحق أو لدفع الظلم.

٢ - التقصد بطريقة مشروعة مهما كان نوعها سواء سميت حيلة أو لم تسم.

وأما ما اشتهر من إجازة الحيل لدى الأحناف فإنه لم يكن لتحليل محرم أو تحريم محلل بل لتقرير الشريعة بتقريب أحكامها من مصالح الناس.

ونظرة إلى هذه الأصول التي بنى عليها ابن شهاب الدين فقهه تظهر أنه كان صاحب اختيار مستقل لا اتباع تقليدي، وكان فقيهاً مجتهداً منتسباً لا مقلداً أو مخرجاً، وكان فقيهاً في نطاق الحنبلية، كشأن المزني مع الشافعية.

آثار ابن شهاب الدين:

وتشمل ثلاثة أمور هي: الكتب والرسائل، والتلاميذ، والجماعات المعتنقة لآرائه. ويمكن الإشارة لكل منها فيما يلي:

الكتب والرسائل: وهي تشمل التفسير، إذ وضح منهاجه وكيفيته في أكثر من ثلاثين مجلدا، وقد جمع منها النقول المفسرة للقرآن وبدأ في التفسير في ضوء ذلك ولكنه لم يكتب كل التفسير وإنما عني بتلك الآيات التي أشكل تفسيرها على العلماء.

ومن كتبه في القرآن: فضائل القرآن، وأقسام القرآن، وأمثال القرآن.

كما تشمل كتبه العقائد التي كان نتاجه فيها غزيراً بحيث لا يحصى عددها. وقد اختص فيها موضوع الجدل في الدين والعقائد والحلال والحرام بكتاب سماه (تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل) وفيه يهاجم إدخال المنطق في العلوم الإسلامية.

ومن كتبه التي جمعت بين المناقشة الخصبة والعلم الصحيح كتاب (الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح) وهو في أربعة مجلدات ضخام، وقد كتبه لنشر الإسلام بين المسيحيين، وللرد على ما ادعوه من أن دينهم هو ما جاء في كتبهم، فجاء كتابه هذا في ستة فصول كل فصل يرد على فصل من كتابهم، ففي الفصل الأول يفند دعواهم أن محمدا عليه وآله السلام لم يبعث إليهم بل لعرب الجاهلية، وفي الفصل الثاني يفند زعمهم أن محمداً عليه وآله وصحبه

الصلاة والسلام أثنى في القرآن على دينهم الحالي، وفي الفصل الثالث يفند دعواهم أن نبوات الأنبياء وكتبهم تشهد لدينهم بالأقانيم والتثليث والاتحاد، وفي الفصل الرابع يفند زعمهم بأن المعقول يثبت ما هم عليه من التثليث، وفي الفصل الخامس يدحض حججهم بأنهم موحدون وأنهم يعتذرون عن ألفاظ تفيد التعدد والزعم بأنها تشبه ما لدى المسلمين من نصوص تفيد التشبيه والتجسيم، وفي الفصل السادس ينقض دعواهم أن ما جاء به السيد المسيح بعد موسى عليهما السلام هو غاية الكمال، ولا حاجة لمزيد على الغاية، وان كل شرع بعد ذلك غير مقبول.

كما تشمل كتبه الفقه، ومنه فتاويه المختلفة في مصر والشام وله قواعد في مسائل متشعبة، منها قواعد في الوقف والوصايا، وقاعدة في الاجتهاد والتقليد، وقاعدة في تفضيل مذهب أهل المدينة، وقواعد في السفر، وقواعد في أحكام الكنائس وغيرها.

وأما رسائله فقد جاءت محكمة، ومنها رسالة القياس، ورسالة الحسبة، ورسالة وضع الجوائح، وغيرها.

والملاحظ أن تأليفات ابن شهاب الدين كلها تمتاز بالوضوح، والإكثار من الاستشهاد بالأحاديث النبوية والآثار السلفية، وقوة العبارة العربية، وعمق التفكير، وإن كان فيها عيب واضح وهو كثرة الاستطراد حتى يخرج بعيداً عن موضوع البحث الفقهي مثلاً إلى العقائد أو الأصول، ويذهب في ذلك بعيداً، ثم يعود إلى موضوعه من جديد، كما أن في كتبه تكراراً للموضوعات والمعلومات وذلك بسبب الاستطراد الكثير ولأن الكثير منها كان بقصد الجدال.

التلاميذ: وكانوا على نوعين: المريدين الذين تتلمذوا على دروسه العامة، والاختصاصيين الذين اختصوا بدروسه الخاصة ليكونوا ورثة علمه وإن لم يكن كلهم من الحنابلة، إذ كان منهم الشافعية، وكان أبرزهم ابن قيم الجوزية الذي قام على تركة شيخه تحريراً وتأليفاً ومجادلة ومناظرة، والذي عاش من ٦٩١ إلى ٧٥١هـ وكان ابن شهاب الدين له كوالده الشفيق، وكتاباه اللذان يعتبران أبرز مؤلفاته هما (إعلام الموقعين) و(زاد المعاد). وقد أخذ عن شيخه علمه ولم يأخذ عنه حدته. فكانت كتاباته هادئة مطمئنة.

المعتنقون لآرائه: بالرغم من انقسام الناس عليه إلى متعصب له ومتعصب ضده ومقتصد بينهما، وذلك في عصره، إلا أنهم بعد ذلك أقروا جميعاً بفضله، وعظيم علمه وسلامة مقصده، وحسن نيته. واستمر الأمر كذلك حتى ظهرت في القرن الثاني عشر الهجري في بلاد نجد جماعة محمد بن عبد الوهاب، المتوفى عام ١٨٨٧م، والذي كان من أشد أنصاره صهره محمد بن سعود، جد الأسرة الملكية السعودية الحالية،والذي قام بمغامرات لنشر مذهبه وحمايته، فاجتمع له المطمح السياسي مع المذهب الديني اللذين حققهما في دولة صغيرة بعد أن اضطرت الدولة العثمانية لرفع يدها عن البلاد العربية بعد الحرب العالمية الأولى، وذلك عندما توفرت للملك عبد العزيز آل سعود الفرصة فأنهى الهاشميين من الحجاز وسيطر على الجزيرة العربية كلها باستثناء اليمن، وعمل على تطبيق آراء ابن شهاب الدين في دولته، وما هو إلا مذهب الإمام أحمد بن حنبل.

الإمام علي بن حزم ﷺ

إمام المذهب الظاهري

السيرة الشخصية والعلمية :

تمهيد:

هل من أسباب نفرة فقهاء عصره وأمرائه منه: قوة حجته ضد آرائهم، ومخالفة مذهب الإمام مالك المعروف عندهم، وتشدده بعنف في الرد عليهم، وتعاليه عنهم لسعيه في العيش مما خلفته له أسرته من فضل مال؟

لهذا كله اجتمع العلماء والأمراء على بغضه، إذ كان يجاهر بمفاخر بني أمية حتى تعرض للاضطهاد وحرق الكتب.

وقد درس الفلسفة والأخبار والأنساب واللغة والأدب والشعر والحديث، فكان يجمع كل هذه العلوم والفنون، كما كان عالماً في الملل والنحل، قديمها وإسلامها، فرد افتراءات اليهود والنصارى ضد الإسلام وأهله. وله دراسات نفسية إذ كتب (طوق الحمامة) يحلل فيه الحب والعشق، وكيف يعيشهما الإنسان.. فهو الأديب والسياسي والمحدث والفقيه والمؤرخ والفيلسوف، فكيف اجتمعت كل هذه الجوانب في شخصيته الفذة؟ وكيف جمع بين الكتابة في العشق والكتابة في الفقه والحديث؟ وكيف جمع بين الرقة في الخطاب والخشونة في الجدال؟

إنه الشاب الذي عاش في بيته بين الجواري الحسان ثم الرجل المنصرف للحديث والفقه والفرق والكلام، إنه صاحب الطبع الحاد فالمجادل العنيف، من جهة، واللطيف العفيف، من جهة أخرى، ثم هو بدأ في الفقه شافعياً ثم تحول إلى ظاهري كداود الظاهري صاحب المذهب نفسه. وقد وضع لنفسه أصولاً في كتاب (الإحكام في أصول الأحكام)، وهو ينكر القياس وينقد فقهاءه بشدة كما ينقد فقهاء الاستحسان. وجاء كتابه (المحلى) جامعاً لاجتهاداته المختلفة، ولكن أي مسلك اتبعه حيث لا يسعفه النص أو الأثر؟

إنه عصره وموطنه: عصره الحافل بمختلف العلوم والصراعات، وموطنه الزاخر بالعشق والجمال. ولعل شدة حقد خصوم الإسلام من يهود ونصارى ضده كانت السبب في شدة خصومته لهم والعنف في الرد عليهم. وقد عملت أسرة ابن حزم بالسياسة، فكان أبوه وزيرا، ثم صار هو وزيراً، فذاق حلوها ومرها، فتركها للعلم من غير رجعة، فسجل في سجل الخالدين بسلطان العلم ليس غير. وكان أشد الناس مناوأة له العلماء لظاهريته وخروجه عليهم.

مولده (٣٨٤-٤٥٦هـ):

هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، وكنيته أبو محمد، وقد ولد في قرطبة من الأندلس لأسرة فارسية، وكان جده مولى ليزيد بن أبي سفيان، فهو قرشي بالولاء مما جعله يتعصب لبني أمية، فكان من بيت له رفعة في العلم ورفعة في الجاه بغض النظر عن محاولة خصومه من الحط منه والتشكيك في نسبه الفارسي.

وأما بالنسبة لنشأته فقد نشأ في بيت عز ومال وجاه يعتز به، وحفظ القرآن صغيراً بواسطة النساء اللائى تربى في حجورهن، فتربى معهن على غيرة وسوء ظن يظهر أنهما كانا السبب في اتهام من يخالفه، والسبب من النفرة من الناس والأنس بالكتب، ولا سيما أنه تربى تحت رقابة شديدة من والده، حتى شب على العفة والاستقامة، ثم وجهه إلى الشيخ أبي الحسين الفارسي الذي أعجب به وبعلمه. ومات أبوه عام ٤٠٢هـ بعد أن تعرضت الأسرة للمحنة الأولى في عهد هشام المؤيد.

طلبه الفقه والعلم:

لازم أبو الحسين الفارسي في شبابه، وتلقى في نفس الوقت الحديث على أحمد بن الجسور، وعكف على العلوم الإسلامية عامة منذ نعومة أظفاره وخاصة الحديث والأخبار وأما الفقه فقد انصرف إليه متأخراً عندما ذهب إلى بلنسية عام ٤٠٧هـ مبتدئاً بالفقه المالكي السائد في الأندلس، وانتقل إلى المذهب الشافعي بعد أن اطلع على ما يبدو على مأثورات الشافعي وغيرها من كتب النقد.ونتيجة تلقيه على مسعود بن سليمان بن مفلت الذي كان عالماً زاهداً يميل إلى القول بالظاهر راق له ذلك وأخذ يدرس العلم على كل من يلتقي به دون تمييز حتى تكون له منهاج ففقهي قائم بذاته لم يعلنه إلا بعد أن اعتزل السياسة وانصرف بكليته إلى العلم ونشره والدفاع عن الإسلام مجادلاً اليهود والنصارى بأسلوب المجادل العنيف، مما أكثر من مناوئيه وقلل من محبيه.

رحلاته:

تردد مجبراً حيناً ومختاراً حيناً آخر بين قرطبة ومرية وشاطبة وبلنسية وإشبيلية، ومن السياسة إلى العلم بعد أن كانت سبباً للنفي. وقد انتقل إلى القيروان بالمغرب حيث جالس علماءها وناقشهم وناقشوه. والمهم أن تنقله بين البلدان كان يثير الشباب بآرائه وبيانه حتى تبعه أهل جزيرة ميورقة، التي كان ينتقل بينها وبين بلنسية وقرطبة، ولكن أمره ضعف في ميورقة بعد وفاة واليها الذي كان يناصره وبعد انتصار أبي الوليد الباجي عليه بقوة السلطان لا الحجة والبرهان.

وكان كل ما يأخذه الفقهاء عليه أنه يخالف المذهب المالكي ويهاجمه لأنه يعتمد على الرأي كثيراً. وعندما حل في إشبيلية كان يحكمها ابن عباد (٤٣٩-٤٦٤هـ) فأغري بابن حزم فأحرق كتبه، وسبب ذلك تأليب الفقهاء وتحريض الأمراء وتسجيل الوقائع التي يضيق بها المسئولون وأنصارهم، واشتد به الأذى حتى صار هدفاً للناس في ذلك حتى توفي عام ٤٥٦هـ وحوله العديد من طلبة العلم وهو لا ينى في البحث والدرس والتأليف وهو ملازم لضيعته الصغيرة بعيدا عن الناس إلا هؤلاء الطلبة الصغار المقبلون عليه الذين حملوا علمه ونشروه من بعده.

معيشته:

لم تكن لديه حاجة إلى وقت يشغله في طلب المال لأنه كان موفور الرزق كثير المنازل في قرطبة وبعض البلاد التي نزلها حتى في أضيق أوقات التشرد والنفي، وإن انخفض مستوى عيشه وقل ماله ولكنه لم يصل مستوى الفقر، وهو في إحراق كتبه يشبه الإمام مالك، وفي ظروف عيشه يشبه الإمام أبو حنيفة الذي امتنع عن أخذ عطايا الأمراء والحكام لعدم حاجته

ولعدم موالاته لبني العباس، أما ابن حزم فلأنه كوزير لا يطلب عطايا أمراء يراهم دونه مرتبة، هذا بالإضافة إلى أن خيرات الأندلس كانت موفورة لعامة العلماء مما كان يعاب معه أخذ العطايا، وهذا ما جعل ابن عبد البر يدافع عن نفسه عندما أخذها مقتديا بمن أخذها من السلف الصالح حتى قال عبد الله بن مسعود: نعم لك المهنأ وعليه المأثم ما لم تعلم الشيء بعينه حراماً. فهذا شأن ابن عبد البر صاحب ابن حزم، وأما ابن حزم فقد تعالى عن العطايا مما أثار حقد الأمراء والعلماء معاً. وهكذا عاش يجاهد الظلم كما يجاهد الجهل، وقد أنعم الله عليه بنعمة الغنى وابتلاء القهر، فعاش موفور العيش الكريم بالغنى دون أن تذل نفسه منة العطاء، ولمس الحرمان من أكثر ماله فزهد في طلب الدنيا وتمتع بلذة الصبر على البلاء.

علمه وعوامله:

كان العالم بالكتاب والسنة دون قياس ولا تأويل، كان العالم بالملل والنحل والفرق والرد عليها منافحة عن الإسلام بصراحة وجرأة، وقد بلغت تصانيفه في الفقه والحديث والأصول والنحل والملل والتاريخ والنسب والأدب نحو أربعمائة مجلد، مما جعله كابن جرير الطبري في كثرة التأليف، وإن كان هذا أكثر تآليفه في الأخبار والتاريخ والتفسير والرواية، ولكنه لا يعادل ابن حزم في الفقه والأصول، ثم إنه لم يعرف بالمجادلة في الملل والنحل كابن حزم. هذا بالإضافة إلى علم ابن حزم بالخطابة، فكيف تضافرت العناصر الأربعة التالية لتكامل علمه: صفاته ومواهبه الشخصية، وشيوخه، وعمله في الحياة، وبيئته العلمية؟

هذا ما سنرى بالبيان التالي لكل من هذه العناصر الأربعة:

١ـ صفاته ومواهبه:

فقد أعطاه الله الحافظة القوية المستوعبة، فحفظ الحديث وآثار الصحابة والتابعين وسير الأولين، وكانت له بديهة حاضرة تسعفه في الجدال والنـزال مع خصومه، كما أوتي عمق تفكير وغوص على الحقائق وتأمل شديد لمعرفة أسرار الوقائع حتى أتى على البواعث النفسية والاجتماعية التي جعلت الفرق الإسلامية تختلف وتكثر.

ومع هذه المواهب يؤمن بأن الله وحده هو صاحب الفضل في ذلك كله، وعليه شكره، وألا يغتر بمواهبه حتى لا يغضب الواهب سبحانه، ومع هذه المواهب امتاز بصفة أخرى تلازم العلماء ألا وهي الصبر والجلد والمثابرة في طلب العلم وتحصيله لا بقصد الاستعلاء بل الاجتهاد لله وطلب الآخرة الباقية لا الدنيا الفانية، فكان الإخلاص محركاً له في ذلك كله. وهذا الإخلاص دفعه للدعوة إلى علمه دون أن يهتم برضا أحد غير الله مع الحرص على تخليص نفسه من العجب حتى لا يفسد عليه إخلاصه. ولشدة صراحته في إخلاصه في قول الحق قال عنه معاصروه: إنه عرف العلم ولم يعرف سياسة العلم. فأي سياسة للعلم هذه إذا كان يقول بمسالمة الناس فيما يضر الدين أو الدنيا السكوت فيه؟ ويقول: (أغضب الناس ونافرهم ولا تغضب ربك ولا تنافر الحق)، فيسالم الناس لا على حساب رضى الله وطلب الحق.

صحيح أن ابن حزم كانت فيه حدة لسببين: أحدهما ما يراه من إرادة السوء والأذى به، والثاني لمرض أصابه، مما كان لا يرضاه من نفسه، ولكنها كانت حدة خيرة أنتجت الكثير من النفع العظيم. ثم إنه كان صادق الحس، قوي العاطفة، صادق الفراسة، مما كان يثير حدته متى أثيرت. ومع هذه الميزات الرائعة امتازت نفسه بالوفاء والاعتزاز من غير عجب ولا خيلاء

لأنه نأى بها عن مطامح السياسة ومطامع الدنيا، وتعالى على أقرانه من العلماء والأمراء، لأن الله تعالى يسر له عيشه فلم يجعله بحاجة إلى عطاء أحد، فاستغنى عن الناس وأعتز بالله تعالى.

٢ـ شيوخه:

درس الحديث على أكثر المحدثين في قرطبة والمدن الأندلسية الأخرى، كأحمد بن محمد الجسور المتوفى عام ٤٠١هـ والهمذاني، وابن عبد البر، وأبي بكر محمد بن إسحق، وتلقى الفقه أولاً على ابن دحون الفقيه، ثم على عبد الله الأزدي المعروف بابن الفرضي الذي كان ابن حزم معجباً به لمحافظته على الحقائق العلمية، ولعلمه في الحديث ورجاله والأدب والتاريخ ورجالهما.

والملاحظ أنه ابتدأ بملازمة شيوخ الحديث حتى أشربت نفسه حب الحديث قبل التوجه إلى الفقه، فكان الموطأ الذي يجمع بين الحديث والفقه هو الكتاب التالي، فدرس الفقه المالكي أولا كشأن أهل الأندلس عامة، ثم انتقل إلى المذهب الشافعي دون أن يذكر عمن تلقاه اللهم إلا إذا كان من الكتب أو بعض الشيوخ الذين أخذ عنهم أيضاً الفقه المقارن وإن كانت الكتب هي الأرجح. وكذلك المذهب الظاهري، فقد تلقاه من الكتب، كما تلقاه من أستاذه أبى الخيار مسعود بن سليمان بن مفلت المتوفى عام ٤٢٦هـ، وكان ظاهرياً، كما كان يعنى من أول دراساته بدراسة فقه الصحابة والتابعين.

وأما الدراسات العقلية والنفسية فلم يذكر الشيوخ الذين أخذ عنهم وكأنهم الكتب كأكثر ما أخذ علمه، وإن كان محمد بن الحسن المذحجي في رسائله مرجعه في الفلسفة، كما تلقى المنطق والفلسفة على ابن الكناني، أي المذحجي المذكور، ولكن دون التقيد بشخص معين كما هي حاله في جميع العلوم التي تلقاها.

٣ـ انصرافه للعلم:

مع موت أبيه في محن قرطبة كان عمره ثمانية عشر عاماً، وكان يغشى مجالس الحديث، وبالرغم من انقطاعات اشتغاله بالسياسة بين فترة وأخرى إلا أنه بقي منصرفاً للعلم ولا سيما أنه انقطع للعلم تماماً منذ الخامسة والثلاثين من عمره حتى وافاه الأجل وعمره اثنين وسبعين عاماً. وكان له أصدقاء من العلماء ولكن الأعداء أكثر وكانت له مساجلات أدبية يرد بها على من يهجونه، ويواد من يوالونه، ومنهم ابن عمه عبد الوهاب بن حزم الذي كان بينهما خصومة.

٤ـ أحوال عصره:

كان ابن حزم عالماً مجاوباً لعصره بشكل واضح، فقد كتب الشعر والنثر، وفيهما عن الحب والمحبين، كما كتب في الفلسفة والنفس والاجتماع مما يستوعب روح عصره في أحواله السياسية والاجتماعية والعلمية، وبيان ذلك فيما يلي:

(١) الأحوال السياسية:

نتيجة لهذا المزيج من سكان الأندلس من البربر والعرب من قبائل شتى، ولتأثير نعومة الحياة ووافر الخيرات هناك، ولضعف أيدي الأمراء في القبض على الزمام، فقد نشبت الفتن

بين العرب والبربر، ثم بين العرب أنفسهم من يمنية ومضرية، حتى جمعها صقر قريش عبد الرحمن الداخل فأصبحت في عز وسؤدد، حتى طلب ملوك أوربا ودها. واستمر العهد الأموي على قوته حتى هشام المؤيد الذي استبد بالأمر دونه المنصور العامري، وتوالت بعدها الفتن والاضطرابات التي اكتوى بنارها ابن حزم الذي أثرت في نفسه بما تركت من مشاعر الألم والحزن، فسجل ذلك في كتاباته.كما أنه وقد رأى استفحال أمر النصارى،وضعف أمر المسلمين، حاول جمع كلمة المسلمين بمناصرة المستظهر ثم هشام المعتد بالله، ولكنه عاد ونبذ ذلك ورجع إلى العلم بعد أن يئس من اجتماع الكلمة على أحد وذهاب العهد الأموي عام ٤٢٢ هـ وانقسام الأندلس وصناعه، وانصرف للعلم ليخلف ثروة علمية بتلك الكتب التي كتبها فتركته في سجل الخالدين.

والجدير بالذكر أن احتكاك المسلمين بالنصارى هناك جعله يدرس الديانات المختلفة دراسة فاحص ويجادلهم عن بينة، وأنه احتقر أولئك الأمراء الذين كانوا يستعينون بالنصارى ويستجدون ولاءهم أو يدفعون لهم الإتاوات لأنهم آثروا الدنية على الدين، مما جعلهم يضطهدونه فينزوي في ضيعته يكتب ويدرس ويؤلف ويراسل العلماء حتى انتقل إلى جوار ربه.

(٢) الأحوال العلمية:

فقد كان عصره عصر نهضة علمية كبيرة رغم الاضطرابات السياسية، إذ لم تقف العلوم على الفقهية بل تجاوزتها لتشمل غيرها على أثر وصول الترجمات التي اتسعت حركتها في عهد المأمون وظهور الفلاسفة الإسلاميين من ابن رشد وابن باجه بالإضافة لابن حزم. وكان للأمراء الأمويين دورهم الكبير في تشجيع ذلك ومنهم المجيد للكتابة، مما نهض بالأدب والشعر والعلم، والفضل يعود أولاً لعبد الرحمن الناصر الذي حكم خمسين سنة (من ٣٠٠ - ٣٥٠هـ) ثم ولده الحكم من بعده الذي أحضر العلماء من المشرق وأنشأ المكاتب وأحضر الكتب فاجتمعت في الأندلس خزائن من الكتب لم تكن لأحد من قبله ولا من بعده، كما يقول المقري. وقد نهل ابن حزم من هذه الموارد العذبة الثرية، كما نهل غيره حتى وجد حشد من العلماء الذين شكلوا للأندلس شخصية علمية رائعة.

(٣) الحالة الاجتماعية:

كان المجتمع يموج بعناصر مختلفة، منهم العرب، والبربر، والصقالبة الذين اعتنقوا الإسلام من السكان الأصليين. واختلطت هذه العناصر إلى درجة التمازج لتترك آثار هذا الاختلاط ولا سيما بالنصارى الذين كانوا أيضا يفدون من القسطنطينية، وأهم نتائج هذا الاختلاط هذا الاتصال الفكري وما صاحبه من جدال سجلته كتب ابن حزم، فكانت اللغة العربية المعين الفكري الجامع لكل تلك الأجناس، والوعاء لتلك الأفكار.

وأما العنصر النسائي فيلاحظ أنه كان بارزاً بين الأديبات والشاعرات في الأندلس أكثر من أي بلد آخر من البلدان الإسلامية، سواء من كن منهن من الجواري اللاتي أفاض ابن حزم بذكرهن في كتابه (طوق الحمامة)، أو من النساء العربيات، كالولادة بنت المستكفي من بني أمية، التي كانت تقول الشعر غزلاً رغم عفافها المشهور، وكان بجوار ذلك اللهو والعبث، التي كانت تجري في المنتزهات حيث كان يختلط الحلال والحرام، كما كان هناك من يتباهون بجمع

الكتب وتكوين المكتبات في بيوتاتهم من ذوي المكانة واليسار. فقد عاش ابن حزم في هذا الجو الاجتماعي المتضارب فأثر في نفسه وفي تفكيره فصدرت عنه تلك الدراسات النفسية والفكرية المتنوعة تنوع ذلك المجتمع.

٥- عمله في السياسة:

عاون والده المنصور العامري الذي استبد بالسلطان من هشام المؤيد الأموي، وعاون ابنه المظفر من بعده، ثم اعتزل السياسة وانصرف عنها ومات في جو من الاضطرابات المستمرة، ورأى ابن حزم والده وما أصابه، فكف عن نصرة فريق على فريق، وزاد انصرافا للعلم، وغادر قرطبة إلى مرية عام ٤٠٤هـ ليعكف على القراءة والدراسة وملازمة الشيوخ الذين هربوا من قرطبة المضطربة، فاتهمه والي مرية من قبل الحموديين العلويين الذين استولوا على السلطان في المغرب بأنه يعمل للبيت الأموي فسجن ثم نفي إلى بلنسية ليلتقي عبد الرحمن الأموي الذي ظهر من جديد في الأندلس وفي بلنسية بالذات وعاونه وأصبح أحد وزرائه، ولكن سرعان ما انتهى أمره فتشرد أنصاره ومنهم ابن حزم عام ٤٠٩هـ، فعاد هذا للدرس والبحث والتنقيب في قرطبة، وترك السياسة وهو يرى السيف في رقاب الأمويين.

وعاد مع تولي أمر قرطبة من المستظهر الأموي عام ٤١٤هـ ليصبح له وزيراً لينتهي إلى السجن مع قتل المستظهر، فعاد ثانية إلى العلم والجدل والدفاع عن الإسلام، ثم عاد ليصبح وزيراً لهشام المعتد بالله، آخر الحكام الأمويين في الأندلس، وبعده انتهت صلته بالوزارة والسياسة وانصرف للدراسة والكتابة والمناظرة.

السيرة الفكرية والسياسية :

الفرق الإسلامية في عصره:

نذكر أن المسلمين قد انقسموا بعد موقعة صفين إلى ثلاث طوائف: إحداها مع علي رضي الله عنه وآل بيته الأطهار من بعده وهؤلاء هم الشيعة، والثانية مع معاوية ومن بعده، ومنهم من أطلق عليهم تسمية الناصبيين أي الذين ناصبوا علياً وآل بيته العداء، والثالثة هم الإباضية والخوارج الذين انصب بحثهم على الخلافة، ولمن هي، وأصلها من حيث هل هي مطلب دنيوي أو ديني؟ وكان من هذه الفرق المعتدلون والمغالون.

هذا بالنسبة للفرق السياسية وأما تلك الاعتقادية فكان هناك الجبرية والمعتزلة والأشاعرة والماتريدية.

وأما موقف ابن حزم من هذه الفرق فيظهر في البحث التالي حول آرائه وإن كان يمكن الإشارة هنا إلى أنه قد دون أقوال الخوارج وناقشها بالرغم من عدم وجودهم في الأندلس، كما ناقش علماء الكلام في الأندلس وانتهى إلى أن كان ظاهريا في الاعتقاد والفقه، ورأى الأشاعرة وهم أتباع أبو الحسن الأشعري، وهم يهاجمون آراء المعتزلة ويرون وجوب الأخذ بالعقائد من الكتاب والسنة والتقيد بظواهر النصوص وأحاديث الآحاد حتى في العقائد، فما كان من ابن حزم إلا أن هاجم آراء الأشعري واعتبر ما يدعو إليه من العقيدة منحرفة عن النصوص والمقررات في السنة والكتاب واعتبره جبرياً.

آراء ابن حزم في منهاج التفكير وأسلوبه:

قد خالف ابن حزم في علم الكلام منهاج الأشعري في الصفات، وفي أفعال الإنسان، وفي مرتكب الكبيرة، وكتب في الأنساب من التاريخ، وتعرض للدراسات الفلسفية ودرس النفوس والأخلاق. فابن حزم فقيه مجتهد مستقل، أي أنه مجتهد مطلق، وقد اختار الطريقة الظاهرية والمنهاج الأثري، فيعتمد في العقائد على النصوص، وعند مناقشة غير المسلمين أو المنحرفين فإنه يعتمد على العقل المجرد.

فكان منهاجه ذا شقين: العقلي المجرد، والإسلامي، ويمكن عرض ذلك فيما يلي:

١ - المنهاج العقلي العام الذي اتبعه: فهو يرى أن الإنسان لديه علم البدهيات كإنسان، ويسميها علم النفس، لأن النفس تعلمها من غير تعلم، ويعتمد عليها في مجادلاته العقلية كمرتكزات للجدال مع المقدمات المنطقية اللازمة لها. وكان يرى أن الاختلاف بين العلماء منشأه البعد عن البدهيات أو عدم الربط السليم بين سلسلة المقدمات والبدهيات المتصلة بها بسبب آفة الهوى أو تحكم الشهوة أو التعصب لفكرة، كما أن الحس قد يضلل العقل فلا يجوز الاعتماد في الحكم على الحس وحده حتى في المحسوسات بل لابد من العقل مع الحس. فهو يرى أن سنن الله في الكون والأشياء لا تتحول ولا تتبدل إلا بخارق منه سبحانه، فالأشياء لها خواص لازمة خلقها الله تعالى، ولذلك هاجم الأشاعرة الذين أنكروا طبائع الأشياء، كما شدد النكير على السفسطائية الذين ينكرون البدهيات. وكان يعتمد على السنن الكونية والنفسية في دراساته الاستقرائية.

فكان في منهاجه العقلي لا يعتمد إلا على العقل المجرد دون العودة إلى الكتاب أو السنة أو آثار الصحابة والتابعين، وقد طبق هذا المنهاج في دراساته الخلقية والنفسية، فترك رسالتين:

الأولى - في الدراسات الخلقية، وهي رسالة الأخلاق والسير أو مداواة النفس،

والثانية - وهي طوق الحمامة في الدراسات النفسية.

أما في رسالة الأخلاق فهي متأثرة بما ترجم عن الإغريق وما عرف عند الفرس والهند، كما في كتاب (كليلة ودمنة) وكتابي (الأدب الصغير والأدب الكبير) لابن المقفع، بالإضافة لما استقرأه هو من أخلاق الناس ولكن دون أن يتخلى عن الأصول الدينية، ولذلك نجده يؤيد ما يسوقه من قضايا عقلية وتجريبية بما جاء في الكتاب والسنة، كما يؤيد النصوص بأفهام العقل، ويرى العقل في الخضوع للحق، وأما عند استعماله في المعاصي فهو الدهاء.. وفي الرسالة يبدأ بذكر مقياس للفضيلة ألا وهو (دفع الهم)، أي اللذة المعنوية أو مقياس الخير ومطلب الحياة، فكان هذا هو مطلب جميع الناس في هذه الحياة، وأن الطريق الموصلة إليه هو التوجه إلى الله تعالى، وهكذا كان المقياس للفضيلة هو طلب ما عند الله تعالى.

وأما رسالة (طوق الحمامة) فقد كتبها ابن حزم استجابة لطلب صديق، فهي لدراسة النفس الإنسانية فيما تحب وتألف. وقد اعتمد في كتابتها على الاستقراء والتتبع وعلى ما عرفه من فلسفة اليونان، ولكنه يبقى يؤيد ذلك كما في رسالة الأخلاق بنصوص من الكتاب

والسنة. وقد اشتمل على تحليل جيد لنفوس العشاق، مع كلام في الوفاء والصدق وكشف الأسرار، بالإضافة للكثير من العبر والعظات ساقها وهو المجرب الحكيم.

٢- منهاجه الإسلامي: فيعتمد ابن حزم على العقل في إثبات التوحيد وصدق النبوة ووجه الإعجاز، وبعدها يعتمد على النص دون تمحل بتأويل أو تعليل، فيأخذ بظاهر النصوص الشرعية في العقائد والأحكام العملية دون أي محاولة للتأويل.

وبوضوح النصوص رأى ابن حزم أنه لا تقليد في دين الله تعالى، لا لحي ولا لميت، فالكل مطالب بالاجتهاد حسب طاقته بمعرفة دليل أي حكم عند السؤال عنه وعدم قبول الحكم دون دليل، وهذا شأن العامي، أما شأن العالم فعليه أن يعرف الحكم من الكتاب والسنة.

ولأنه يأخذ بظواهر النصوص في الأصول والفروع معاً فإنه يأخذ بحديث الآحاد في العقائد مخالفاً أكثرية العلماء ومنهم الأئمة الأربعة الذين يقررون أن أحاديث الآحاد توجب العمل ولا توجب الاعتقاد. وقد استخدم أسلوب الجدل دفاعاً عن الحق مشابهاً في ذلك للإمامين أبي حنيفة والشافعي ومخالفاً لمالك.

<u>الجدل عند ابن حزم:</u>

لا يلتقي ابن حزم مع بعض العلماء الذين يميزون بين المناظرة والجدل من أن المناظرة لتبادل وجهات النظر لطلب الحق والوصول إليه بينما الجدل للمغالبة والسبق والإفحام والإلزام وليس لطلب الحق والاستدلال له، وإن كان يرى أن الجدل يشمل الأمرين معاً ولذلك يراه قسمين:

أحدهما - ممدوح مأمور به واجب الأداء لمن يقدر عليه لإحقاق الحق وإقامة الحجة الإسلامية،

والثاني - مذموم لأنه من غير علم ولا حجة ودون التزام بالدليل عند ظهوره، ولذلك كان الجدل المذموم نوعين: أحدهما الجدل بغير علم، والثاني الجدل لمناصرة الباطل بشغب وتمويه، ويستشهد على ذلك كله بأدلة من الكتاب والسنة وعمل الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين.

أما منهاجه في الجدل فهو الإخلاص في طلب الحق وليس لذات الغلب والسيطرة على الخصم مع الاستعداد للتخلي عن رأيه إذا رأى عند غيره الحق السائغ، ولكنه من ناحية أخرى يرى الحق كل الحق بجانب رأيه وأنه لا حجة بجانب خصمه، وهذا الحكم المسبق يجعله متعصباً لرأيه سلفاً فيضعف من موقفه، وهذا على العكس من أبي حنيفة مثلاً الذي يرى مذهبه صواباً يحتمل الخطأ ومذهب غيره خطأ يحتمل الصواب، فهنا الاحتمال بينما ابن حزم رفض حتى الاحتمال. ثم إنه ينظر نظرة إكبار إلى آراء نفسه وأنها الحقائق الخالصة بينما آراء غيره دونها مما يفرض النقص سلفاً في مجادله ويصعب عليه تغيير رأيه.فنظرته إلى أي مسألة لم تكن نظرة موضوعية بل نظرة متحيزة لما عنده سلفاً، ولعل ذلك من أسباب نفرة العلماء منه، بالإضافة لمهاجمته لأفكارهم وإظهار العلو عليهم، وهذا ولاشك مما يعيب جدله مع العلماء المسلمين، وأما مع أعداء الإسلام فهذا بلا ريب من كمال جدله لا من نقصه لأنه يدافع عن الإسلام الحق ولا حق غيره أو في غيره.

فمع العلماء المسلمين كان له نوعان من المنهاج: فمع الفرق الكلامية من معتزلة وأشاعرة وشيعة وخوارج وإباضية كان يعتمد على العقل كثيراً، فيهاجم مثلاً الأشاعرة في قولهم أن الله عالم بعلم، وقادر بقدرة، ويقول إن هذا شرك محض، وأما مع الفقهاء والمحدثين فاستخدم العقل بحدود واعتمد على النصوص والآثار وقواعد الاستنباط، فبعد أن يعرض موضع النزاع يفند حجج غيره بعنف غالباً ثم يسوق حجته في ذلك، وقد يقدم الإثبات على التفنيد أحياناً.

وأما مع غير المسلمين فكان يعتمد على العقل المجرد في إبطال أقوالهم، فيعتمد على البدهيات العقلية المجردة، ويرد إليها المقدمات المنطقية العقلية، ثم يسلك سبيل الإلزام لهم بإبطال نصوص محترمة عندهم، ثم ينتقل إلى الهجوم فيحلل نصوص التوراة لدى اليهود تحليل الخبير العالم بما لديهم، ثم يبطل ما يريد إبطاله، كإبطالهم للنسخ وأنه يجوز البداء على الله تعالى.

أسلوب ابن حزم:

يغلب عليه الإطناب بدل الإيجاز ليثبت المعاني في قلب القارئ معتمداً على التكرار في ذلك. وبالإجمال فابن حزم له نوعان من الأساليب: أحدهما الأسلوب العلمي، والآخر الأسلوب الأدبي بما يستعمله من النثر الفني المستقيم الواضح في كتاب طوق الحمامة، وهو نثر في أعلى درجات الجودة من حيث اللفظ والأسلوب والمعنى حتى فاق الكثيرين من أدباء عصره، وأما أسلوبه العلمي فيمتاز بالإطناب وشمول الموضوع ووضوح الكتابة وتقسيمها في موضوعات محصورة محددة وإن كانت الحدة قد تتردد هنا وهناك في غير موضعها، وأما أسبابها فيمكن حصرها في ثلاثة:

١- المرض الذي ذكره عن نفسه،

٢- سوء ما عامله به أهل عصره إذ اتهموه في دينه وهجره قومه بل أحرقوا كتبه،

٣- الاحتكاك المتكرر بينه وبين مخالفيه مما جعله يعنف في مخاطبتهم.

والظاهر أن العنف لم يظهر في كتاب (طوق الحمامة) لأنه كتب قبل أن يصاب بتلك العلة، وأن رسالة (مداواة النفس) قد خلت من العنف أيضاً لأنها وإن جاءت بعد إصابته بالمرض إلا أنها ليست من كتب الخلاف مع غيره.وأما كتب الخلاف الكثيرة الأخرى فجاءت متوافرة العنف في الأسلوب.

وهنا ننتهي من الإشارة إلى منهاجه في البحث والاستقصاء وما استخدمه من أساليب في ذلك، ونأتي إلى آرائه التي تحدث عنها بذلك المنهاج وتلك الأساليب:

فقد كتب في التاريخ والفلسفة والمنطق والخطابة، ولكن دراساته الإسلامية في العقائد والسياسة والفقه هي الغالبة، بل هي التي كونت شخصيته العلمية لأن كل ما غيرها لم يكن مادة موضوعه وإحاطته حتى اعتبره القفطي كثير الغلط في ما كتبه من المنطق.

آراؤه في العقائد وفي السياسة:

الوحدانية:

فيعتمد على البدهيات العقلية المقررة في إثبات أصل الوحدانية وتقريرها، وإثبات أصل النبوة ودلالة المعجزات على رسالة الرسل، ودلالة القرآن على صدق الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام، وصدق كل ما اشتمل عليه، وكل ما جاءت به السنة، ثم النصوص من كتاب وسنة أخذا بظاهرها ولو كانت سنة آحاد.

والوحدانية لها ثلاث شعب لابدمن الإيمان بها كلها: وحدانية المعبود، ووحدانية الذات والصفات، ووحدانية الخالق سبحانه:

أما وحدانية العبادة، فإن ابن حزم لا يرى أحداً من الناس مقدساً ومنزها إلا الأنبياء والرسل، وينفي حدوث الخوارق على أيدي أحد غير الأنبياء والرسل ويرفض قول الباقلاني بأنها إن حصلت من الأنبياء والرسل فهي معجزات وإن حصلت من غيرهم فهي كرامة. وجاء على نفس النفي بعد ابن حزم وذلك في القرن السابع وأول الثامن ابن شهاب الدين الذي قرر كما قرر ابن حزم أنه لا يجوز التوسل إلى الله بأشخاص وإنما بطاعة الله تعالى ليس غير، وإن كان ابن شهاب الدين يرى إمكانية حصول الخوارق على أيدي غير الأنبياء والرسل، ولذلك فضل الاستقامة على الكرامة كما أن ابن شهاب الدين قد استنبط من ذلك منع زيارة قبور الصالحين بقصد التبرك بهم. وهذا موافق لابن حزم، ولكن ابن شهاب الدين يغالي في ذلك فلا يجيز زيارة قبور الأنبياء لغير الاتعاظ، وقد ضعف الحديث الشريف [إذا سألتم الله فاسألوه بجاهي فإن جاهي عند الله عظيم].

وقد شدد النكير على القائلين بعصمة أحد غير الأنبياء والرسل سواء كانوا من الشيعة أو الصوفية الذين ادعى بعضهم أن من أولياء الله من هو أفضل من الأنبياء والرسل وأن الشرائع تسقط عمن بلغ الغاية القصوى من الولاية. وقد سبق ابن حزم في ذلك ابن شهاب الدين لأن هذا ابتلى بهم وناضلهم وناضلوه. ويظهر أن ابن شهاب الدين قد تتلمذ على كتب ابن حزم كما تتلمذ عليها ابن عربي ولكن هذا نهج منهج الصوفية وذاك كان حرباً على شططهم.

وأما وحدانية الذات والصفات، فتعني عدم مشابهته سبحانه للحوادث، فلا هو جسم ولا مركب من أجزاء ولا يجسد في مكان ولا زمان، وأنه سبحانه غير متعدد في ذاته ولا صفاته كما زعم النصارى في الأقانيم، فبصفاته سبحانه تعرف ذاته، فيسير ابن حزم في معرفة الذات العلية على منهاجه العقلي بإقامة البراهين العقلية مع التقيد بنصوص الكتاب والسنة المتعلقة بذلك، فيستخدم العقل في إثبات ما يذكره القرآن والسنة بقدر ما يستطيع العقل دون تجاوز ما أثبته القرآن، فيؤكد أن ما سمى الله به نفسه من أسماء هي أنها لا شيء غير الذات، ويرد القول بأنها صفات، فيرى أن لفظة القدير التي يطلقها الله سبحانه على نفسه مرادفة لكلمة (الله)، وكذلك السميع والبصير وغيرها، فكلها أسماء لله تعالى وليست صفات، ويلتقي معه في ذلك ابن شهاب الدين وإن كان لا يمانع أن تسمى صفات أحياناً وأسماء أحياناً.

وأما الألفاظ الموهمة للتشبيه مثل ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ و﴿لتصنع على عيني﴾ فقد اختلف فيها العلماء فمنهم من قال أنها من قبيل المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، ومن هؤلاء الأشاعرة، ومنهم من فسرها بما يتفق مع التنـزيه والتقديس، ففسروا اليد بالقوة والسلطان،

والوجه بالذات العلية، والاستواء على العرش بالاستيلاء الكامل على كل ما في الوجود، وسمي هؤلاء بالمؤولين بينما سموا أولئك بالمفوضين.

وأما الحشوية المشبهة فقالوا بأن لله يدا مثل أيدينا، وهكذا، وهذا قول باطل لاشك في ذلك، فابن حزم وقف عند ظاهر المعاني اللغوية ولذلك وافق المعتزلة أحياناً وخالفهم في أكثر الأحيان، فهو يفسر الوجه في {ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام} بأنه تعالى بالذات، مبرهنا على ذلك من آيات أخرى مثل {إنما نطعمكم لوجه الله} أي لله تعالى، وقوله {فأينما تولوا فثم وجه الله} أي الله تعالى بعلمه وقبوله لمن توجه إليه، وفي هذا تفسير لغوي واضح سليم، وهو في ذلك يتبع المجاز المشهور في اللغة ويتجنب أي تأويل.

وأما مسألة الاستواء فيراها أن العرش هو آخر شيء انتهى سبحانه من خلقه، وأن مكانه كما يشير أحد الأحاديث الشريفة في وسط الجنة، وابن حزم في هذا يخالف المعتزلة الذين يرون أن الاستواء هو السلطان والاستيلاء على الوجود كله، وهو التفسير الأسلم بعيداً عن العمل بالآحاد في العقائد.

وقد أخذ الإمام الغزالي بمنهج ابن حزم في تفسير هذه الألفاظ بمعانيها المجازية، أي لم يأخذ بالتأويل وإنما بظاهر اللفظ أيضاً. وهذا التفسير هو ما كان عليه الصحابة رضوان الله عليهم. وأما بشأن المتشابه في القرآن فيراه محصوراً في موضعين: الأول - في أقسام القرآن في أوائل بعض السور، والثاني في حروف بدايات بعض السور.

وأما وحدانية الخلق والتكوين، فقد اتفق المسلمون على أن الله تعالى خالق كل شيء بإرادته واختياره، وأما مسألة أفعال الإنسان، وهل هي مخلوقة لله تعالى دون استطاعة من الإنسان، فيكون مجبراً، أم لديه قدرة واختيار ليكون في أفعاله حراً مختاراً، فقد تم بحثها طويلاً دون اتفاق حولها ولذلك اختلف المسلمون بشأنها على أربعة أقوال:

١) فالجبرية: قالوا بأن الإنسان مجبر في أفعاله فهو كالريشة في مهب الريح، وأن إضافة الفعل إليه ليس لأنه يقع منه وإنما لأنه ينسب إليه، وهؤلاء هم الجهمية أتباع الجهم بن صفوان.

٢) والأشاعرة والماتريدية: قالوا بأن للإنسان استطاعة يخلقها الله تعالى عند الفعل وتسمى الكسب والاكتساب، وعليها المسئولية، وهم قريبون من الجبرية حتى جعلهم بعض العلماء من أمثال ابن حزم منهم.

٣) وأكثر المعتزلة والشيعة الإمامية: قالوا باستطاعة الإنسان للفعل، وأنه مختار مريد لذلك بقوة أودعها الله في الإنسان، وأن الله سبحانه يشاء الخير ويريده ولا يريد الشر.

٤) وبعض المعتزلة وغير المعتزلة قالوا بأن الإنسان له استطاعة قبل الفعل ومقترنة بالفعل.

ومن العودة لرأي ابن حزم في ذلك كله نجده يقرر أمرين اثنين:

الأول - أنه يقرر مبدأ الاختيار للفعل، ويرد مبدأ الجبر، لأن الله تعالى يقول {جزاء بما كنتم تعملون} ويقول {لم تقولون ما لا تفعلون} فذكر العمل وأسنده للمكلف.

والثاني - أنه لابد حتى تتحقق الاستطاعة من صحة الجوارح وارتفاع الموانع معاً.

وهذان الأمران تعنيان أن الفعل يقع بثلاثة عناصر هي: استطاعة أودعها الله في العبد، وزوال الموانع، وقوة التوفيق من الله. ويرى أن التوفيق هو قوة من الله تعين الإنسان على فعل الخير، وأما العزم والقوة والحول فهي قوة من الله لإعانة الإنسان على فعل ما ليس طاعة ولا معصية.

فابن حزم يلتقي مع المعتزلة في القول بأن العبد يقوم بالفعل باستطاعة أودعها الله إياه، ولكنه يفترق عنهم بقوة التوفيق. وأما بالنسبة لمعنى يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء، فقد قال بأن من أخذ بأسباب الهداية وسار في طريقها فإن الله يوفقه، ومن لم يفعل ذلك فإن الله لا يوفقه. فبقوة التمييز والاختيار عند منازعته الهوى تكون التبعات، فإذا غلبت الأولى كان الثواب، وإذا غلبت الثانية كان العقاب، ومع تنازع هاتين القوتين في نفس الإنسان تكون قوة التوفيق.

آراؤه في السياسة وما يتصل بها:

لقد ناقش ابن حزم كل ما يتصل بالعقيدة الأساسية في الإسلام، والأمور السياسية التي شقت الوحدة الإسلامية واختلف عليها المسلمون، وهي: مرتكب الكبيرة، والخلافة، والمفاضلة بين الصحابة، وانتهى إلى ما يلي:

١- رأيه في مرتكب الكبيرة:

إن صلة هذه المسألة بالسياسة آت من كونها نبتت في ميدانها عندما أثارها الخوارج والإباضية مع خروجهم على الإمام علي كرم الله وجهه فحكموا بكفره بزعم ذنب التحكيم، وقالوا إن مرتكب الذنب كافر أو منافق بمعنى فاسق ، بينما قال الحسن البصري إنه منافق، وقال أكثر المعتزلة إنه في منزلة بين المنزلتين، بين الكفر والإيمان، إنه فاسق، ويسمى مسلماً وليس مؤمناً، وهو مخلد في النار، وقال بعض المرجئة لا يضر مع الإيمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة، كما قال بعضهم الآخر يحاسب الله المذنب على ذنبه، وأمره مرجأ إلى ربه إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه، وهؤلاء هم مرجئة السنة، وقال المتأثرون بآراء المعتزلة: إما أن يعفو الله عن جميع أهل الكبائر وإما أن يعذبهم وذلك هو العدل.. فماذا رأى ابن حزم في هذه المسألة؟

أنه يجمع بين آيات الوعيد التي احتج بها المعتزلة وآيات العفو التي احتج بها المرجئة وآيات الحساب المجملة، ويعمل جميع النصوص الواردة، وينتهي إلى الرأي الذي يوازن بين الحسنات والسيئات.

٢- رأيه في الخلافة:

يمكن تلخيصه في أربعة أمور هي:

١) أن الإمامة فرض لازم لأن الناس لا تصلحهم الفوضى، ولأن تكاليف الدين لا تقام بالفوضى، فلابد من رئيس، ولهذا كان فرض الإمامة العادلة، وأنه لا يحل للمؤمنين أن يبيتوا ليلتين وليس في عنقهم بيعة إمام ليقيم أحكام الله ويسوسهم بأحكام الشريعة، وأنه يجب أن يكون واحداً لجميع المسلمين حتى لا يحصل التنازع، والرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام يقول: [إذا بويع لإمامين فاقتلوا الآخر منهما]، ولأن المسلمين جميعاً أمة واحدة فيجب أن يكون إمامهم واحداً.

٢) أن يكون الإمام قرشياً، لأن الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام قال [الأئمة من قريش]، ولأن الصحابة أجمعوا على ذلك يوم السقيفة مع أن هذا الشرط لم يوافق عليه الخوارج والإباضية.

٣) أن يشترط في الإمام أيضاً البلوغ والتمييز وأن يكون رجلاً مسلماً، وأن يسعى لطلب الإمامة، وأن يكون عالماً تقياً قادراً على تحمل الأعباء ولو لم يكن سليم الجسم صحيحاً معافى لأن العبرة في الإمامة إقامة القسط والعدل، كما أن الإمامة لا تكون بالوراثة لأنها خلافة نبوية يمكن أن يتولاها كل من يستوفي شروطها، لأن أمر المسلمين شورى بينهم ولا يكون ذلك مع الوراثة الجبرية.

٤) ويتم عقد الإمامة لدى ابن حزم بأحد وجوه ثلاثة:

أولها وأفضلها - بأن يعهد الإمام قبل وفاته إلى من يختار إماماً بعده، ويحتج لذلك بما يراه قد فعله الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام وفعله الصحابة من بعده، ويرى أن في ذلك بعداً عن الاختلاف وتجنباً للفوضى وحدوث انشقاق الأطماع.

وثانيها - إذا مات الإمام من غير عهد عندها لابد أن يبادر رجل مستحق للإمامة فيدعو إلى نفسه ولا منازع له، وعندها تجب بيعته والتزام طاعته، إذ أنه عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام قد صوب قيادة خالد بن الوليد في معركة تبوك.

وثالثها - أن يجعل اختيار الإمام بعد موته إلى رجل ثقة أو أكثر من واحد، كما فعل عمر رضي الله عنه عند موته، بحيث لا يحل البيات أكثر من ليلتين دون إمام بأمر من الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام، ولأن الصحابة أجمعوا على ذلك.

والجدير بالملاحظة أن ابن حزم قد أهمل البيعة في أصل عقد الإمامة، مع أن الخلفاء الراشدين كلهم لم تتم لهم الخلافة إلا بعد أخذ البيعة للواحد منهم، فالعهد مجرد ترشيح شخص من الخليفة السابق وبعدها يكون عقد الإمامة بعقد البيعة.

كما يلاحظ أن ابن حزم يرى أن الإمام يخرج من الإمامة إذا أعلن الفساد، لأنه فقد شرط الإمامة، فيتقدم من يشغلها ويعان على ذلك بمعاونته على البر والتقوى ودفع الفساد والمنكر، ولو دعا اثنان لنفسيهما في وقت واحد فالحق بجانب السابق منهما مهما كثر عدد المؤيدين للآخر، ولكن لو اتفقا في الزمن يقدم ذو الفضل والسياسة، على أن يقدم ذو السياسة على ذي الفضل، وإن تساوياً في ذلك يقترع على الحكم بينهما. وهنا ما زال ابن حزم يهمل البيعة كأساس لعقد الإمامة، وإنما يعتبرها من باب التعاون على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مع أنها كانت أساس خلافة الخلفاء الراشدين الأربعة، وأنها كانت تتم باختيار فضلاء الأمة، وإن كان إجماع هؤلاء الفضلاء متعذراً فبأكثرهم، وهذا ما حصل بالفعل بصدد الخلفاء الراشدين الأربعة، لسهولة معرفة الصحابة، ولكن لأن معرفتهم أصبحت صعبة بعد تفرقهم، وهذا هو شأن الفضلاء من بعد، ثم لأن الإجماع لم يحصل لا في عهد الصحابة المتأخر بخاصة، ولا غيرهم، على طريقة تعرف فضلاء الأمة فأصبح في ضوء دراسة نظم الشورى من الممكن معرفة الفضلاء باختيار كل إقليم إسلامي فضلاءه، ثم يتم عقد الإمامة بأكثريتهم.

وعند مناقشة آراء ابن حزم في عقد الإمامة نجد أن العهد من الخليفة الحي إلى من يليه قد أدى إلى الوراثة، مما يجزم أن هذا الرأي ليس هو الرأي الأصلح، ولا سيما أنه أدى إلى

تولي من لا يصلح للخلافة إما لصغره أو لضعف قواه أو لفسقه، هذا بالإضافة إلى أنه ليس له أساس من الشرع، وما هو إلابدعة ابتدعها معاوية في الإسلام، كما أنه أدى إلى جعل الحكم استبداديا غاشماً أضاع الشورى والتعاون بين المسلمين المطلوبة في اختيار الإمام.

هذا بالنسبة لأمر العهد، وأما بالنسبة للدعوة للنفس لمن يستوفي شروط الخلافة، فهذا خطر جداً على المسلمين أيضاً، لأنه قد يؤدي إلى التسابق في غير حق، وإلى تأثيم كل الفضلاء الذين يبايعون الآخر. وابن حزم في هذا الرأي متأثر بما كان يجري في الأندلس من أحوال الأمويين، مع أن حالهم لم يكن يسر صديقاً ولا عدواً، إذ كانوا يستعينون بعضهم على بعض بالنصارى.

وبنظرة دقيقة لما جرى في عهد الخلفاء الراشدين يظهر أنه سار في ثلاث مراحل: الترشيح فالانتخاب فالبيعة.

٣- رأيه في المفاضلة بين الصحابة:

وقد ورد رأيه بصدد ذلك في رسالة اشتمل عليها كتاب الفصل، وفيها يرى أفضل الناس بعد الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام أمهات المؤمنين، ويليهن أبو بكر الصديق ثم عمر رضي الله عنهما، ثم بعدها يفاضل بين الصحابة البارزين بناء على موازين يحددها لهذه المفاضلة، إذ يقسم الفضل إلى قسمين: فضل اختصاص، وفضل عمل وجزاء، أما فضل الاختصاص فيشترك فيه الإنسان وغيره، فالملائكة أفضل الخلق، ومكة أفضل الأماكن، ورمضان أفضل الشهور، كما أن الأنبياء أفضل الناس.

وأما فضل المجازاة على العمل فراجع لرجحان الموازين تبعاً لسبعة أمور هي:

١- لعين العمل بكماله في الفروض والنوافل،

٢- لقصده والإخلاص في العمل لوجه الله،

٣- لقيامه بكل الحقوق والواجبات، والانتهاء عن كل المنهيات،

٤- لزمانه بالقيام بواجبات يفرضها زمان معين، كعام المجاعة والصبر على الأذى،

٥- لحكمه بالتساوي في الواجبات والتفاضل في النوافل،

٦- لمكانه بالقيام بالواجب في مكان أشق أو العمل فيه أقدس،

٧- لنسبته كالعمل مع النبي عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام.

وعند تطبيق هذه الموازين يقرر ابن حزم أن نساء النبي عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام هن أفضل الناس بعد النبيين، وذلك للاختصاص وفضل المجازاة وأنهن أفضل من ابنة النبي عليه وآله السلام فاطمة. ويظهر أن نزعة ابن حزم الأموية قد أثرت عليه في هذا القول. وأما بعد نساء النبي عليه وآله السلام فيرى أن أفضل الصحابة هو أبو بكر، وأنه أفضل من علي سواء في جهده في مكة والمدينة أو علمه أو تقواه وزهده، إذ لم يول أحداً من أقاربه في صدقة أو سياسة، إذ اجتمع المسلمون في عهده على كلمة سواء بينما تفرقوا في عهد علي. وهنا ينسى ابن حزم أن وزر ذلك كله ليس على صاحب الحق وإنما على من بغى على صاحب

الحق وهم معاوية ومن عاونوه على ذلك. وبعد أبو بكر يفضل ابن حزم عمر رضي الله عنه، ولكن ما كان له أن يتحامل على فارس الإسلام علي بن أبي طالب رضي الله عنه. وأما عند عثمان رضي الله عنه فإن ابن حزم لا يقطع بتفضيله على علي بل لا يقطع بتفضيل أحد من المهاجرين على بعضهم البعض بعد عمر، كما لا يفاضل بينهم وبين الأنصار، وأنهم كلهم من أهل الجنة. ولكن يلاحظ أنه يرى أن أهل واقعة كبرى من وقائع الإسلام خير ممن يليهم وإن كان في كل فضل. فابن حزم لم يكن يبغض علياً رضي الله عنه وأرضاه، ولم يكن من الناصبية الذين يناصبون علياً وذريته العداوة ولكنه كان شديداً على الشيعة.

السيرة الفقهية والأصولية :

فقه ابن حزم:

يخالف ابن حزم الفقهاء الأربعة في كثير من المسائل، كما يخالفهم في منهاج الاستنباط الذي يرونه معتمداً على الكتاب والسنة والإجماع والرأي، وإن اختلفوا في توسيع الرأي كما هو لدى أبي حنيفة ومالك، أو تضييقه، كما هو لدى الشافعي. وأما ابن حزم فقد اعتمد على الكتاب والسنة والإجماع فقط، وحمل فقهه اسم الفقه الظاهري، لأنه اعتمد فقط على ظاهر الكتاب والسنة، ودون البحث عن العلل التي يقاس عليها.

فأين نشأ الفقه الظاهري، وكيف انتقل إلى الأندلس؟

إن داود بن علي الذي ولد عام ٢٠٠ هـ ودرس المذهب الشافعي وتخرج على تلاميذه، خرج على مذهبه قائلاً، إن المصادر الشرعية هي النصوص فقط، ولا علم في الإسلام إلا من النص، وأبطل القياس ولم يأخذ به بحجة أنه وجد أدلة الشافعي في إبطال الاستحسان تبطل القياس نفسه. وبإجماع العلماء يعتبر داود أول من أظهر القول بالظاهر ونفى القياس في الأحكام، مما جعل كتبه تملأ بالحديث. ولكن العلماء لم يرووا عنه إلا القليل ولا سيما عن عبادته ونسكه وكونه ثقة لأنه أنكر القياس، ولأنه صرح بأن القرآن محدث، مع تصريحه بجواز مس المصحف من قبل الجنب والحائض وجواز تلاوته. ولكن ابن حزم الذي أجاز أن يمس المصحف من قبل الجنب والحائض قال بأن القرآن غير مخلوق، فخالف بذلك داود. ومن ناحية أخرى لأن داود منع التقليد تماماً فقد أجاز لكل فاهم العربية أن يأخذ الأحكام مباشرة من الكتاب والسنة، مما جرأ على الفقه من لا يحسنه، ومما جعل أمثال الخوارج يتمسكون بظاهر الألفاظ من غير تأمل ولا تفكير.

وقد اشتدت حملة العلماء على مذهب داود في حياته وبعد مماته حتى لم يعتدوا بخلافه عند الإجماع على رأي فيه قياس.

ونتيجة لنشاط محمد بن داود في نشر مذهب أبيه مع فتح باب الاجتهاد والاختيار فقد انتشر المذهب في بلاد الشرق في القرنين الثالث والرابع الهجريين حتى سبق مذهب الإمام أحمد حتى جاء القاضي ابن أبي يعلى المتوفى عام ٤٥٨ هـ، فجعل المذهب الحنبلي يسبقه، ولكنه لم يخب في الأندلس بل ظهر بشكل قوي وبلسان عضب هو لسان ابن حزم الأندلسي الذي كان يعيش في عصر واحد مع القاضي ابن أبي يعلى.

أما كيف دخل هذا المذهب إلى الأندلس، فذلك من خلال مجموعة من العلماء الذين كانوا قد ذهبوا من الأندلس ورجعوا بعلوم بغداد ومنها ما لدى الإمام أحمد ومعاصره داود بن خلف، وكان أبرزهم: بقى بن مخلد، وابن وضاح، وقاسم بن أصبغ. فابن حزم كان معجباً بابن مخلد الذي التقى بالإمام أحمد ونقل علمه إلى الأندلس، كما التقى بداود في بغداد، ونقل فقه الشافعي أيضاً إليها، فلقي العنت من بعض علماء عصره الذين كانوا لا يرون إلا المالكية مذهباً، وأما ابن وضاح، الذي عاصر ابن مخلد، والذي رحل إلى الشرق مثله، وكانا معاً في قرطبة، فلم يكونا على وفاق، فكان لكل منهما تلاميذه، ولكنه اشتهر بالحديث مما مهد للفقه الظاهري، وأما ابن أصبغ فكان تلميذهما الذي نشر علم الحديث والآثار في الأندلس أيضاً بعد أن عاد من المشرق والعراق وإن كان لم يلتق بداود لأنه وجده قد مات قبل وصوله بيسير، فدرس نهجه وألف مصنفاً لكتابه ثم اختصره في كتاب سماه (المجتبى)، كما عني بأحاديث الأحكام أيضاً فمهد لفقه الظاهرية. وهكذا كان لهؤلاء الثلاثة الفضل في التمهيد لوجود المذهب الظاهري في الأندلس، ولا سيما أنه قد جاء بعدهم من العلماء من اختاروا هذا المذهب، وكان أبرزهم القاضي منذر بن سعيد البوطي، وهو خطيب الأندلس وقاضي الجماعة فيها، وإن سار في قضائه على المذهب المالكي بإلزام من ولي الأمر، وتوفي عام ٣٥٥هـ ليلتقي ابن حزم بابنه سعيد بن المنذر، الذي توفي عام ٤٠٣هـ، ولكن ابن حزم يعتبر مسعود بن سليمان بن مفلت أبي الخيار، المتوفى عام ٤٢٦هـ، أستاذه بفكره الحر ورفضه للتقليد، وتواضعه ودعوته لطلب العلم من المهد إلى اللحد.

وهكذا تسلم ابن حزم المذهب الظاهري في الأندلس وله شيوخ يدافعون عنه، ولهم مقام في الدولة، وأبرزهم منذر بن سعيد، صاحب الشخصية العلمية والخطابية المشهورة، وصاحب المكانة عند الناصر، الخليفة الأموي، وعند الناس، وبعد منذر كان ابن مفلت الذي تلقى عليه ابن حزم.

<u>أصول فقه ابن حزم:</u>

اختار ابن حزم المذهب الظاهري رفضاً للتقليد من أي مذهب، وسيرا مع الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، حتى قال بأن التقليد حرام من غير برهان، مستدلا على ذلك بأدلة من الكتاب وإجماع الصحابة والتابعين، ولذلك فإنه يقرر، وقوله الحق، أنه لا يسوغ لأهل النظر والإدراك أن يقلدوا إماماً في كل ما يقوله من غير ترجيح بين الأدلة ولا سيما أن الأئمة أنفسهم دعوا إلى عدم الأخذ بأقوالهم من غير معرفة أدلتهم وأن العالم والعامي في ذلك سواء لأن العالم يتعرف الحكم من النص بنفسه والعامي يجب عليه أن لا يتقيد بواحد من الأئمة بل يتبع الدليل الشرعي من أي شخص أخذه، ثم يتدرج في السؤال عن الدليل وفهمه وتوثيقه تبعاً لزيادة علمه، وأقلهم أن يقول له المفتي هذا حكم الله وليس حكم إمام ما.

وهكذا فإن ابن حزم يرى أن الناس فئتان: إحداهما ـ المتخصصون في العلوم الشرعية، والثانية ـ غير المتخصصين، والفئة الأولى هم الأئمة المرشدون، والثانية هم عامة الناس، وهذا يجعل ابن حزم قريباً جداً من العلماء الذين أجازوا التقليد وأوجبوه على العامة، لأنه يرى العامة على مراتب أقلها من يسأل عن حكم الله في المسألة، فإذا زاد علمه سأل عن الدليل كحديث، فإذا زاد علمه سأل عن سند الحديث، وهكذا..

فما هو منهاج ابن حزم في استخراج الأحكام من الكتاب والسنة، وما هو فهمه للإجماع؟

١- القرآن الكريم:

وهو مصدر المصادر كلها للإسلام، لأنها تستمد حجيتها منه، وأن حجيتها قد ثبتت من النصوص القرآنية بعد أن ثبتت رسالة النبي عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام بإعجاز القرآن وصدق حديثه عن الله تعالى، وأن الأصول الثلاثة قد تجتمع مبينة معنى حكم من الأحكام فيكون الأصل الرابع هو المسمى بالدليل، فالأصول الأربعة ترجع إلى النص.

وأما بيان القرآن، فواضح من ذات القرآن ومن بيان النبي عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام، فليس فيه متشابه لم يبين سوى أمرين: الحروف في بدايات السور، والأقسام التي أقسم الله سبحانه بها في كتابه، ولذلك فالقرآن من حيث البيان ثلاثة أقسام: قسم بين بذاته، وقسم مجمل بينه القرآن، وقسم بينته السنة. والقسم الأول، مثل أهل البيت، فقد بين القرآن من هم أهل البيت بأنهم أزواج النبي عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام فقط، وهم غير آل النبي لأن الآل هم الأقارب بنص القرآن والسنة. والقسم الثاني هو ما ورد مجملاً في موضع من القرآن ومبينا في موضع آخر منه، مثل الطلاق الذي ورد مجملاً في بعض الآيات ومفصلاً في آيات أخرى. والقسم الثالث، هو ما ورد مجملاً في القرآن وبينته السنة، كالزكاة والصلاة والحج وغيرها، وابن حزم يعتبر أنواع البيان ثلاثة هي: الاستثناء، والتخصيص، والتوكيد.

أما الأخذ بظاهر القرآن الكريم فهو يعتبر المجاز من الظاهر إذا كان مشهوراً أو القرينة واضحة، ولذلك كان الأمر للوجوب إلا إذا قام دليل يصرفه عن ذلك، وكان على الفور إلا بنص آخر يصرفه عن ذلك.

٢- السنة:

لما كان الوحي هو القرآن والسنة، {وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى} فإن السنة هي المبينة عن الله مراده {لتبين للناس ما نزل إليهم}، فابن حزم يرى أن الشريعة لها مصدر واحد ذو شقين متماثلين في الإثبات: أحدهما هو الأصل الذي ثبت به الثاني، وأنه من ثبوته صار له قوة الأول في تعرف أحكام الشرع.

وأما أقسام السنة فهي في ذاتها ثلاثة أقسام: قول، وفعل، وتقرير، وهذا هو نفس التقسيم الذي يلتقي فيه ابن حزم مع غيره من الأئمة، ولكنه رأى أن الواجب فقط في الأقوال، وأما الفعل ففيه القدوة، والتقرير فيه الإباحة، فالأفعال لا تكون حجة في وجوب الأمر إلا إذا اقترنت بقول أو لها قرينة تقوم مقام القول أو تنفيذاً لأمر.

وأما أقسام السنن من حيث روايتها فهي إما سنن متواترة أو أخبار آحاد، ولا اختلاف بين العلماء في أن المتواترة حجة في الدين، كعلم الحواس، وأن الإذعان لها كالإذعان للأمور الحسية والبدهية التي لا يختلف عليها اثنان. وابن حزم يرى التواتر في أقل عدد، وهو الاثنان، لأنه، كما يقول، لا يتصور تواتراً في أقل من ذلك، والمهم إذا كان من الممكن تواطؤ أي عدد مهما كثروا على الكذب فلا يمكن التواتر معهم، وإذا كانا اثنين لم يلتقيا قط ورويا الخبر متماثلاً كان التواتر، وهو يعتمد في ذلك على البدهيات التي سماها علم النفس، وعلى الاستقراء لأحوال الناس. والمهم أنه لابد من استحالة التواطؤ على الكذب في كل طبقة من طبقات الحديث.

وأما هل يتصور العلم الضروري من شخص واحد ؟ فابن حزم يرى إيجاب ذلك، ولكن ذلك لا يطرد كما يقول، وأما خبر الآحاد فهو حجة في العمل بالأحكام ولكنه لدى ابن حزم حجة في العمل والعلم معاً وإن كان علماً أدنى من التواتر، كما يأخذ بالمرسل إذا تأيد بتلقي أهل العلم له بالقبول لأنه من الإجماع أو من السند، وهنا يلتقي ابن حزم مع الشافعي، ولكنه يختلف عنه في المرسل الذي أيده مرسل آخر، فالشافعي يقبل الحديثين إذا كان المرسل من كبار التابعين، كسعيد بن المسيب، ثم إنه لا يعتبر القول منسوباً للرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام إلا إذا صرح الصحابي بذلك، ومن ناحية أخرى لا يرى اجتهاد الصحابي حجة في الدنيا ولا يقلد.

وأما مقام السنة من القرآن: فهي والقرآن بمقام واحد وهو مقام النصوص، ولكنها مقدمة على الإجماع، وتقديم القرآن عليها تقديم اعتباري، لأنه تقديم تعريف، فطاعة الله في {أقيموا الصلاة} واجبة كوجوب طاعة رسول الله عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام في [صلوا كما رأيتموني أصلي] لأن الله تعالى يقول: {من يطع الرسول فقد أطاع الله} ولأنها وحي مثل القرآن في قوله تعالى: {وما ينطق عن الهوى،إن هو إلا وحي يوحى}.

وأما تخصيص القرآن بالسنة: فهي تخصص القرآن حيثما ورد عام فيه، فحديث أنه لا قطع إلا في ربع دينار فصاعداً خصص الآية {والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما}، ودلالة العام في الكتاب والسنة قطعية، والخاص مثله، وهذا ما يراه الإمامان الشافعي وأحمد، واما أبو حنيفة فيرى التخصيص في أحوال ثلاثة فقط هي:

١) أن يخصص عموم القرآن بالقرآن أو المتواتر، ولكن بعد هذا التخصيص يجوز أن يخصص عام القرآن حديث الآحاد،

٢) أن يخصص عام القرآن بالسنة المتواترة فقط،

٣) أن يخصص عام القرآن بالحديث المشهور المستفيض، أي في عصر تابعي التابعين، وأما الشافعي فيخصص العام بأحاديث الآحاد والمتواترة على حد سواء، وابن حزم يوافق الشافعي في أنها تخصص الكتاب ولكن يخالفه في دلالة الآحاد، فيراها قطعية وليست ظنية، ولذلك فهي تخصص العام القطعي مثلها.

وأما تعارض النصوص: فإن ابن حزم ينكر ذلك لأنه يرى الكتاب والسنة متضافرين متعاونين لأنهما في مرتبة واحدة لاستنباط الشريعة، وهو يخالف العلماء القائلين بترجيح بعض النصوص على بعض، ورد بعضها وقبول البعض الآخر، فيوجب إعمال جميع النصوص لأنها كلها من عند الله عز وجل، وكلها سواء في وجوب الطاعة والاستعمال، ولذلك يرى أن أوجه التوفيق محصورة في أربعة هي:

١) التخصيص بأن يكون أحدهما أقل معانٍ من الآخر، مثل أنه عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام قد أباح قتل المفسدين في الأرض مع أنه قال [دماؤكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام]، ومثل استثناء الرضعة والرضعتين من قوله تعالى ﴿وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم﴾ ومثل إباحة المحصنات من أهل الكتاب من قوله تعالى ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن﴾ وأمثال ذلك كثير.

٢) الوجوب العام والوجوب الخاص، مثل آية {إن الله يأمر بالعدل والإحسان} وقوله تعالى {وبالوالدين إحساناً}، أو يكون النص مانعاً منعاً عاماً ونص آخر مانعاً منعاً خاصاً، مثل قوله تعالى {أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير} مع قوله تعالى {حرمت عليكم الميتة}.

٣) أن يوجب أحد النصين عملاً بكيفية معينة أو زمان معين أو شخص معين أو مكان معين أو عدد معين، أي يكون مقيدا بقيد من هذه القيود، ويكون النص الآخر فيه نهي عن عمل له صلة بالأول، مثل النص الذي يأمر المستطيع بالحج، وقوله عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام [لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر إلا مع زوج أو ذي رحم محرم منها]،ومثل قوله تعالى {وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها} مع أمره عليه السلام بالإنصات يوم الجمعة. ٤) عند التعارض القوي كالإيجاب في نص والإسقاط في نص آخر، فابن حزم يعمل النسخ بينهما إذا علم تأخر أحدهما عن الآخر، وأما إذا لم يعلم فيهمل النص المعهود ويعمل النص الذي يأتي بجديد لم يكن معروفاً، وهذا يعتبر من قبيل النسخ. وأما الشافعي فيرى النظر إلى قوة سند كل منهما فيأخذ بالأقوى، وإلا ينظر إلى من له دلالة من كتاب أو سنة مقررة فيصار إليه، فالشافعي قد أقر بالتعارض وأعمل طرق الترجيح بينهما بينما أنكرت الظاهرية التعارض إلا في الظاهر.

النسخ: يرى ابن حزم أن معرفة الناسخ من المنسوخ ركن عظيم من أركان الاجتهاد، وأول من حرر ذلك في الأصول هو الشافعي، ويعتبر ابن حزم النسخ كالشافعي بياناً للأحكام لا إزالة للنصوص، إذ يبين انتهاء زمان الأمر الأول ويبقى النص إلى يوم القيامة. ويرى أن النسخ لا يطال كل ما علم بالعقل من توحيد وغيره من الأحكام المستقرة في الشريعة. ويقرر ابن حزم جواز نسخ القرآن بالسنة، والسنة بالقرآن، لأن كلا منهما وحي من الله تعالى، بينما الفخر الرازي يرى أنه لا يصار إلى النسخ إلا إذا تعذر التوفيق، وجمهور الفقهاء يخالفون ذلك ويرون إذا أمكن التوفيق من غير تكلف فلا نسخ، والشافعي يرى أن السنة تنسخ السنة والقرآن ينسخ القرآن وينسخ السنة إذا وجدت سنة مبينة للنسخ، كما أنها تبين نسخ القرآن بالقرآن، لأن النسخ بيان والسنة هي التي تبين القرآن، ولكن ابن حزم يرى النسخ بين القرآن والسنة، ولو سنة الآحاد، لأن كلاً منهما وحي، ونسخ الوحي بالوحي جائز، بينما ترى الحنفية عدم جواز نسخ القرآن بخبر الآحاد، لأنه ظني والقرآن قطعي. وأما وقوع النسخ فلا يجرى إلا في عهد الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام، وأما العلم به فقد يحصل بعد وفاته عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام.

وهنا ترد مسألة تحمل مسئولية العمل بالمنسوخ والناسخ، وان الناس بصددها على ثلاث مراتب:

الأولى: أن يكون الإنسان مخطئاً في اجتهاده في عمله بالمنسوخ، فلا إثم عليه إذا عمل بالناسخ ولو دون اجتهاد،

والثانية ـ انه يصيب بعمله بالمنسوخ ولكنه عليه إثم التساهل بترك المنسوخ والعمل بالناسخ على غير علم،

والثالثة ـ أن يعتبر تاركاً للفرض في زعمه واعتقاده، لأن لكل امرئ وما ينويه. وقد اختار ابن حزم المرتبة الثانية.

<u>العام والخاص في النصوص:</u>

يظهر منهاج ابن حزم بالأخذ بظواهر النصوص في هذا الموضوع، إذ هو يقسم الألفاظ إلى عام وخاص، كما فعل الشافعي، فيقرر أن الكلام على ثلاثة أقسام:

١- خاص يراد به الخصوص،

٢-عام كاسم جنس أو نوع أو صفة،

٣- عام أريد به الخصوص بدلالة نص من القرآن أو السنة.

وكذلك نجده اتبع الشافعي في اعتبار اللفظ المشترك بين معنيين أو ثلاثة، وأنه من قبيل العام، وهناك بعض الفقهاء يرى قسماً رابعاً هو الخاص الذي يراد به العموم، ولكن ابن حزم يرد ذلك بحجة أنه ليس من اللغة، وهو في ذلك كله يسير في فهمه للعام والخاص على منهاج ظاهري خالص، ولكنه لا يمنع في نفس الوقت الأخذ بالمجاز الذي له قرينة ويعتبره من ظواهر الألفاظ.

الأوامر والنواهي:

نجد هنا المظهر الواضح للمنهاج الظاهري، لأنه يتشدد أيما تشدد في أن الأوامر والنواهي الواردة في الكتاب والسنة تؤخذ على الوجوب والترك، وعلى الفورية، إلا إذا جاء نص آخر يخرج عن ذلك إلى الندب أو الكراهية أو الإباحة، وهو في ذلك يلتقي مع بعض الحنفية والشافعية والمالكية وإن كان يضيّق الأمر وأما غيره فيوسعه، ويظهر ذلك في الفروع لا في الأصول.

وعند التدقيق في الخلاف بين الظاهرية والجمهور في هذا الأمر يظهر أنه في القرائن المانعة من حكم اللزوم والتي تنقل النص من دلالة الطلب الحتمي إلى الندب أو الإباحة أو الكراهة، فالظاهرية قصروها على النصوص فقط، وأما الجمهور فقد وسعوها اكثر من النصوص، وكان من نتيجة ذلك مخالفته للجمهور في أمور كثيرة منها:

- أوجب الإشهاد في البيع،

- اعتبر العمرة فرضاً كالحج،

- جعل مكاتبة العبد فرضاً لازما إذا طلب العبد،

- اعتبر الزواج فرضاً للقادر على النفقة والعدل،

- أوجب ترك البيع وقت النداء لصلاة الجمعة، وهو يتفق في ذلك مع المالكية،

- أوجب الوضوء من أكل لحوم الإبل، مما يتفق مع رأي الحنابلة.

فابن حزم لا يخرج الأمر والنهي عن طلب الفعل أو الترك الحتمي إلابدليل من نص أو إجماع يصرفه لذلك، ولا يكتفي بظاهر الصيغة وإنما أيضاً بظاهر اللفظ الذي جاء في الصيغة، فمثلاً {وثيابك فطهر} فإنما تفسر بما تدل عليه الثياب والطهارة الحسية فقط، وأي خروج عن ظاهر الألفاظ هو من السفسطة المردودة لأنها تقود أهلها للضلال كما حصل مع الخوارج الذين اخذوا ببعض النصوص وتركوا البعض الآخر، وأنهم لو أخذوا بجميع النصوص من ظاهر الألفاظ من ناحية اللغة لما ضلوا.

كما يرى ابن حزم أن الأمر بإطلاقه يفرض الفور من غير تراخ إلا بنص يسوغ ذلك، من مثل وجوب قضاء صيام رمضان للمريض والمسافر عند أول وقت المقدرة، وكذلك الزكاة عند تحقق الحول والنصاب، والحج عند الاستطاعة، وإلا كان عصياناً.

٣- الإجماع:

يرى ابن حزم حقيقته في ما نقلته الأمة كلها عصراً بعد عصر، كالإيمان والصلوات المفروضة والصيام والحج المفروضين وأمثالها مما علم من الدين بالضرورة. وهو يلتقي في ذلك مع الشافعي الذي تجاوز الفكرة إلى جواز وقوعه في غير عصره، وأما سند الإجماع فيراه ابن حزم في الصحابة فقط، لأنه لابد له من توقيف عن النبي عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام مباشرة أو بالنقل المتواتر كما يقول مستنداً إلى عدم الخلاف فيه، وإلى كمال الدين وإتمام أصول أحكامه، وإلى اعتماده على النص، وإلى أنه لن يكون إلا في عصر الصحابة الذي يستحيل إجماع المسلمين من بعدهم مع الاستناد إلى التوقيف والنص وذلك بسبب ما يتعرض له العلماء من كثرة الاختلاف في الهموم والآراء.

أما إجماع أهل المدينة فلم يعتبره ابن حزم إجماعاً لأنه يتنافى مع حقيقة الإجماع، ولأن فضلها لا يفرض وجود فضل كل من فيها دائماً، ولأن فضلاءها كانوا الصحابة وليس من بعدهم، ولأن الخلفاء الراشدين الثلاثة الأولين قد بينوا لأهل الأمصار حكم الدين مما يسوي أهل المدينة من غيرهم فلا يخرج إجماعهم المعتبر عن إجماع الصحابة الأولين أنفسهم، ولو حصل إجماع في عصر التابعين أو من بعدهم فإنه يستند إلى التواتر حتى النبي عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام.

٤- الدليل:

يرى ابن حزم الدليل أنه مصدر الاستنباط الرابع، وهو أقرب ما يكون للقياس بالرغم من نفيه الشديد لذلك إذ يرى أن الدليل يؤخذ من النص أو الإجماع وليس من علة مستخرجة هي أساس القياس.

ويقسم ابن حزم هذا الدليل المأخوذ من النص إلى سبعة أقسام هي:

١) هو النتيجة المستخرجة من مقدمتين دون النص عليها، من مثل [كل مسكر خمر، وكل خمر حرام] فنتيجة هاتين المقدمتين هي: كل مسكر حرام، وهذا الدليل يراه ابن حزم قد أخذ من تطبيق النص لا من القياس لأنه كما يقول موجود في المقدمتين وليس من شيء خارج عنهما.

٢) وهو أيضاً من تطبيق عموم فعل الشرط، من فعل {إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف} فالمغفرة متحققة لكل من انتهى، وهذا مأخوذ من اللفظ ومن تطبيق الحكم على جميع الناس.

٣) وهو أيضاً معنى اللفظ بذاته لا من غيره، من مثل {ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما} مع قوله تعالى ﴿وبالوالدين إحسانا﴾ لأن النهي عن الضرب والنهر والتأفف تتلاءم كلها مع الأمر بالإحسان المتضمنة فيه.

٤) وهو أيضا يأتي من نص الإباحة للأشياء حتى يرد دليل التحريم أو الفرضية.

٥) القضايا المتدرجة مثل أبو بكر أفضل من عمر، وعمر أفضل من عثمان، فأبو بكر أفضل من عثمان.

٦) عكس القضايا، مثل: كل مسكر حرام، فبعض الحرام مسكر.

٧) دلالة اللفظ على معنى بالقصد وله لوازم، مثل: زيد يكتب، فتدل على أنه حي وأن أصابعه تتحرك وأنه سليم اليد.

هذا وقد سميت هذه الأقسام بالأدلة لأنها من لوازم المعاني اللفظية الظاهرة وليست ظاهرة في البداية، وهي تختلف عن القياس لأنه حمل على النص بناء على علة مشتركة.

وأما الدليل المأخوذ من الإجماع فقد رآه ابن حزم في أربعة أقسام هي:

- استصحاب الحال،

- أقل ما قيل،

- إجماعهم على ترك قولة ما،

- إجماعهم على أن حكم المسلمين سواء.

ويمكن تأجيل الكلام في الاستصحاب قليلاً ونشير إلى الأمور الثلاثة الأخرى:

أما حكم أقل ما قيل، فالصحابة رضوان الله عليهم أجمعين قد أجمعوا على أن الجد له نصيب في ميراث الابن إذا كان الميت الأب، واختلفوا في مقدار هذا النصيب، فيكونون قد أجمعوا على أقل ما قيل بينهم، لأنه صادف الإجماع المتفق عليه ومقداره السدس.

وأما الإجماع على ترك قول، كما هو الحال في المسألة السابقة، فقد أجمعوا على ترك القول بأن الجد لا يرث وإن اختلفوا في مقدار الميراث له.

وأما إجماعهم على أن حكم المسلمين سواء، فهو أن الحكم في حق المسلمين عدم التفريق بينهم بل التسوية منذ نزول الإسلام وحتى قيام الساعة.

٥- الاستصحاب:

هو دليل سلبي لا إيجابي عند الأصوليين، لأنه بقاء الأصل على ما هو عليه لعدم الدليل على التغيير، ولهذا فهو آخر ما يرجع إليه في الفتيا. فمن وسع نطاق الاستدلال في الفقه لا يعتمد على الاستصحاب كثيراً،كأبي حنيفة ومالك، ومن ضيقوه وسعوا باب الاستصحاب كثيراً، كالشافعي وابن حنبل، وهكذا كان الظاهرية ممن اعتمدوا على الاستصحاب لأنهم ضيقوا باب الاستدلال، ولذلك يعرف ابن حزم الاستصحاب بأنه بقاء حكم الأصل الثابت بالنصوص حتى يقوم الدليل على التغيير، فليس لأحد أن يدعي انتقال الأصل الثابت إلابدليل من الكتاب أو السنة وإلا يرد قوله.

ويرى أن الأصل في الأشياء الإباحة بنص عام هو {ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين} وهو يختلف عن القائلين بذلك لأنه يبنيه على هذا النص العام، وأما غيره فيرون الدليل بالعقل.

ويوسع ابن حزم القول بالاستصحاب عندما يبني أصل الحكم فيه على البدهيات الشرعية عند أهل الفقه جميعاً، وقد أخذ به ابن حزم في كل أحواله، أي في الدفع والإثبات وليس كالحنفية في الدفع فقط، فلا يصلح لإثبات حقوق لم تكن ثابتة، وأما الشافعية والحنابلة فيرونه يصلح للإثبات والدفع معاً، فيصلح لإبقاء الحقوق الثابتة ولإثبات الحقوق الجديدة، وابن حزم مثلهم في ذلك.

موقف ابن حزم من الاجتهاد بالرأي في الفقه:

يرى ابن حزم أنه لا رأي في الدين، وأن كل حكم يتوصل إليه أي مجتهد هو حكمه هو وليس حكم الله في المسألة، وهو بهذا يكون قد سد باب الاستنباط بالقياس وغيره من أوجه إعمال الرأي من استحسان ومصالح مرسلة وسد ذرائع، وهو بذلك يكون قد سد باب تعليل النصوص الذي هو أساس الرأي في الفقه، فكل النصوص عنده تعبدية، ولا يجوز تجاوز ظواهرها ولو لمفهوم المخالفة. وقد استدل في نفي الرأي في الاستنباط بأدلة من الكتاب {ما فرطنا في الكتاب من شيء} فلا مجال لرأي، ومن السنة: [لا ينزع العلم من صدور الرجال، ولكن ينزع العلم بموت العلماء، فإذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا، فأفتوا بالرأي فضلوا وأضلوا] فالرأي سبيل الضلال، ومن أقوال الصحابة قول عمر رضي الله عنه: (اتهموا رأيكم في دينكم) وقوله: (إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن)، وقول أبى بكر رضي الله عنه: (أي أرض تقلني، وأي سماء تظلني إذا قلت في كتاب الله برأيي أو بما لا أعلم)، وقول علي بن أبي طالب رضي الله عنه: (لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يمسح على ظاهر الخفين).

ولكن القول هنا الذي يرد في ذلك على ابن حزم بأن العلماء متفقون على أنه لا رأي في موضع النص. وبالرغم من ذلك فإنه يشكك في حديث معاذ، ويقول عنه بأنه غير صحيح، وعند افتراض صحته يراه بمعنى المشاورة لأهل العلم وليس القول بالرأي، كما أنه أوّله بشكل آخر بأن معنى أجتهد رأيي هو أستنفذ جهدي لأرى الحق في القرآن والسنة، وابن حزم في هذا يخرج سياق اللفظ عن معناه ليبقى في إطار رفضه للرأي. ونقطة الطعن في الحديث انصبت على أن من رواته الحارث بن عمرو، وأنه مجهول، ولكن هناك من يزكيه. وفوق ذلك فالعلماء قد تلقوا هذا الحديث بالقبول بحيث لم يعد مجال للشك فيه.

وكذلك أنكر ابن حزم رسالة عمر في القضاء لأبي موسى الأشعري بالطعن في رواتها مع أن الإمام أحمد قد رواها من طريق آخر غير الذي طعن فيه ابن حزم، وعمر رضي الله عنه يدعو في رسالته إلى القياس الصريح الذي لا شبهة فيه. ثم إن الأدلة التي اعتمد عليها ابن حزم في نفي الرأي لا تؤدي إلى بطلان الرأي كله، فقوله تعالى {ما فرطنا في الكتاب من شيء} يدرج الكليات ويترك الجزئيات لاستنباط العقول من النصوص، ثم إن فقهاء الرأي يبنونه على النصوص، فالقياس حمل على النص، والاستحسان والمصالح المرسلة والذرائع قواعد كلية فهمت من مجموع النصوص الشرعية، فلا منافاة بين الاجتهاد بالرأي وقوله تعالى {ما فرطنا في الكتاب من شيء}.

ثم إن تحقيق ما ورد عن الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام بذم الرأي وإقرار الرأي أنهما غير واردين على موضع واحد بل لابد أن يختلف الموضعان، فما أقره الصحابة من الرأي هو المستمد من نصوص الكتاب والسنة بالحمل عليهما بالقياس أو الأخذ من قواعدهما العامة بالأخذ بالمصالح أو الاستحسان أو الذرائع.

أما النهي فهو نوعان: أحدهما رأي لا يعتمد على النصوص ولا القواعد بل على مجرد الهوى أو العقل والثاني هو الرأي المخالف لنص لأنه لا رأي في موضع النص. وهذا التوفيق الذي قاله العلماء بين النصوص المأثورة عن الصحابة والرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام لا يرتضيه ابن حزم، ولكن بغض النظر عن موقف ابن حزم فإما أن نطرح هذه الأقوال

المأثورة عن الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام والصحابة لمظهر تعارضها، وإما أن نوفق بينها، والتوفيق هو الأهدى وهو المعقول. صحيح أن ابن حزم عندما لا يسعفه النص يلجأ إلى استصحاب الحال ولكن الاجتهاد بالرأي عند المتماثلين هو الأولى لأن لهما حكماً واحداً، وهذا من البدهيات العقلية، وهو أولى من مجرد الاستصحاب.

أما قول الظاهرية في منع تعليل النصوص فإنهم لا يرون ما يقوله جمهور الفقهاء من أن النصوص معقولة المعنى وأحكامها لمقاصد تنظم الدين والدنيا، ويمكن معرفة أحكام ما يستجد من أحداث باستنباطها من القواعد العامة المأخوذة من مقاصد الشريعة، ولذلك هم يرون أن النصوص معقولة المعنى في ذاتها ودون تجاوز لغير موضوعها ولا سبب ولا علة فيها إلا المنصوص عليها، ولا يبحث عن هذه العلل لأنه {لا يسأل عما يفعل وهم يسألون}.

ولكن هل السؤال عن علة النص لمعرفة مدى شموله، وتطبيق إرادة الله في التحليل والتحريم بأوسع ما يشمل اللفظ، مثل السؤال عن علة أفعال الله تعالى؟ لاشك أن الفرق بينهما كبير جداً، ففي السؤال الأول محاولة معرفة كل مجالات التطبيق لإرادة الله، وفي الثاني محاولة معرفة إرادة الله ذاتها، وشتان بينهما.

يرى الجمهور أنه ما من حكم خاص إلا بقصد مصلحة أساسها المحافظة على النفس أو العقل أو الدين أو العرض أو المال، وأنه لا حكم من الشرع إلا وهو متجه إلى ناحية من هذه النواحي، مما يفرض تعليل النصوص لتكون في إطار هذه المقاصد العامة ولاسيما أن هناك من الآيات والأحاديث ما تبين أن النصوص معللة مثل قوله تعالى {ولكم في القصاص حياة} ومثل {لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا} ومثل {كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم} ومثل {فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم} فهذه الآيات وأمثالها توجه المسلمين إلى علل الأحكام ليتعرفوها، كما أن هناك أحاديث تبين علة الحكم في كل منها، مثل [إنما فعلت ذلك من أجل الدافة] ومثل [إنما جعل الإذن من أجل البصر].. فهذه وأمثالها من الأحاديث المعللة تعرف الناس بمقاصد الشارع من الأحكام ليتجه الناس إلى معرفتها وتحريها عند التطبيق.

فالجمهور قسموا النصوص إلى قسمين: قسم تعبدي لا يقبل تعليلاً لكثير من نصوص العبادات، وقسم ليست تعبدية ولا خاصة ولكن معللة الأحكام، وهي التي كانت موضع خلاف بين نفاة القياس أو الرأي مهما كان وبين جمهور الفقهاء الذين اعتبروا الرأي ضرورة فقهية لا يستغنى عنه.

هذا وقد استدل ابن حزم لبطلان التعليل بأربعة أدلة هي:

١) أن الله لا يسأل عما يفعل، والتعليل يرتب مسئولية على الله تعالى، ويرد هذا بأن التعليل يعرف مقاصد الشارع ولا يلقي عليه مسئوليات،

٢) أن إبليس فضل نفسه على آدم عليه السلام بخلقه من نار وآدم من طين، وأن النار خير من الطين، فالشارع لم يقبل هذا التعليل،

٣) أن الله تعالى لم يقبل تعليل المشركين في عدم إعطائهم الفقراء {أنطعم من لو يشاء الله أطعمه} بل ندد بهم،

٤) أنه تعالى حرم على الذين هادوا بسبب الظلم طيبات أحلت لهم، ولو أخذ بالتعليل لحرم علينا ما أحل من طيبات.

ويرد استنكار إبليس بأنه في غير موضعه، لأن الله هو الخالق له ولآدم وهو العليم بالأفضل منهما، كما يرد استنكار المشركين لأنهم رأوا مشيئة الله علة فكان سؤالهم لإبطال التكليف لا لتعليل التكليف، كما يرد القول عن بني إسرائيل لأن التشابه بينهم وبين المسلمين ليس بتام.

والخلاصة الجديرة بالملاحظة أن التعليل هو الذي فتح باب الفقه، بل هو الفقه، ولباب الفقه، ولذلك نجد من يغلقه يلجأ للاستصحاب مع أن الإغراق فيه يؤدي إلى كثير من الشذوذ، ومن ناحية أخرى فإن منع التعليل هو حجر على العقول ومنعها من أن تفكر في شرع الله تعالى لتطبيقه على كل المستجدات.

وأما <u>قوله في القياس</u>، فقد نفاه واستنكره واعتبره صنعة بعض المتأخرين مع أن الأئمة كلهم قالوا به. فحماد شيخ أبي حنيفة وإبراهيم النخعي كانا من أصحاب القياس، فلم يكن قول بعض المتأخرين بل منهاج أكثرية المتقدمين.

وأما الأدلة التي يسوقها ابن حزم لإبطال القياس فهي:

١) أن ما أمر الله به فهو واجب، وما نهى عنه فهو حرام، وما غيرهما فهو مباح، ومن أوجب من بعد ذلك شيئاً بقياس أو بغيره فقد افترى على الله من غير نص.

٢) أن من قال بأن النص لم يشمل كل شيء فقد ناقض قوله تعالى {اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً} وغير ذلك من النصوص، فلا حاجة إلى قياس بعدها.

٣) أن القياس مبني على الاشتراك في الوصف الذي هو علة الحكم بين الأصل والفرع، وهذا الوصف لابد له من دليل، والدليل إما النص أو الإجماع، وإلا فليس بشرع.

٤) أن ما لم ينص عليه ليس للعبد أن يحرمه أو يأمر به بقياس، وإلا كان تزيد على شرع الله، وكان تركاً للحديث الصحيح[دعوني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم، واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه].

٥) وجود نصوص كثيرة صريحة تبطل القياس، مثل قوله تعالى {ولا تقف ما ليس لك به علم} و{ما فرطنا في الكتاب من شيء} وغيرها، فأحكام الشريعة لا تتعدى ثلاثة أقسام لا رابع لها ألا وهي: الفرض والحرام والمباح، وأما المكروه والمندوب فداخلان في المباح، ولذلك فنصوص الشريعة فيها الكفاية، ولا حاجة إلى أقيسة، وأي زعم أن بعض الحوادث ليس لها في النص حكم طعن في كمال الدين.

ولكن القائلين بالقياس يردون على ابن حزم بأن بيان الشريعة لا يمكن أن يكون لكل الحوادث الجزئية لأنها لا تتناهى والإسلام شريعة الأجيال إلى يوم القيامة، فالبيان لابد أن يكون إما بالنص الصريح الذي لا اجتهاد فيه، وإما أن يؤخذ من النص بالدلالة ويحتاج إلى

استنباط بالاجتهاد، وإن دلالة النصوص كما قال الشافعي إما ظاهرة وإما خفية تجيء بالاستنباط، مما يجعل النصوص بذلك كاملة شاملة كل المعاني الشرعية، ولكن ابن حزم يرد على ذلك بالقول أن البيان ظاهر ويعرفه كل ملم باللغة العربية، مدرك لمعانيها الأصلية، وإلا كان القرآن غير مبين، وكان بيان النبي عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام غير كامل، وكان التبليغ غير تام، فيرد عليه جمهور الفقهاء بأن البيان الواجب على النبي عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام هو ما يدل على الحكم بعينه وعلى الحكم بمعناه.

وهكذا نرى أن الظاهريين ونفاة القياس والرأي عموماً يرون أن وراء النصوص الاستصحاب، ولكن الجمهور يقدمون الاستنباط والاجتهاد على الاستصحاب، وهذا هو الصواب الذي يجعل الشريعة معقولة المعنى في جملتها ونصوصها، ولا يوقع في الشذوذ الذي وقع فيه الظاهريون من أمثال الحكم بأن سؤر الخنزير لا ينجس الماء بينما سؤر الكلب ينجسه، وأن بول الإنسان ينجس الماء وبول الكلب والخنزير لا ينجسه، وكأن النصوص في هذا تعبدية لا تتجاوز موضعها ولا يفهم معناها ومقصدها.

وأما <u>إبطال الاستحسان</u>: فهو الطلب بمعناه العام بما فيه المصالح المرسلة والاستحسان الاصطلاحي، لأنه لم يتحدث عن المصالح المرسلة، فهو يراه شططا في الاجتهاد لأنه يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص والأزمان، فقد يعد بعض الناس قبيحاً ما يراه غيرهم حسناً، وبالعكس، مما يجعل الحقائق الفرعية تضطرب وتبطل. وهو يراه حكماً بالهوى وبالشهوة، بينما هو في الحقيقة مستمد من مقاصد الشريعة وغاياتها حسب علم الفقيه. فالمالكية يرونه باباً من أبواب المصلحة المتقررة الثابتة التي تتصل بضرورات الإنسان أو حاجته أو كمالياته، والحنفية يضبطونه إما بالإجماع أو العرف أو الضرورة أو علة أقوى تأثيراً من الظاهرة، فهو ليس متروكاً لتقدير الفقيه، فهذا كله ليس أخذاً بحكم الشهوة بل بقواعد مقررة وترجيحها على أخرى. وأما إختلاف المصالح فذلك راجع إلى ما تقتضيه الحال من زمان إلى آخر، ومن مكان إلى آخر، ومن شخص إلى آخر، فقد يناسب الدواء المعين جسماً معيناً ولا يناسب غيره، وقد يناسبه مع هذا المرض ولا يناسبه مع مرض آخر، أو في هذه الأحوال دون غيرها.

والجدير بالملاحظة أن ابن حزم قد نهج في إبطال الاستحسان منهج الشافعي الذي قال: من استحسن فقد شرع، والذي رأى أن الاستحسان لا ضابط له، وأن الاجتهاد على منهاجه يؤدي إلى الاضطراب في الأحكام، والذي قال: إن الاستحسان تلذذ.

وأما <u>رأيه في الذرائع</u>: فإنه يستنكر الاجتهاد عن طريق الذرائع الذي أخذ به المالكية وأكثر منه الحنابلة، فإنهم بالاستقراء استنبطوا أن كل ما يكون ذريعة لحرام يكون حراماً، وما غلب أن يكون ذريعة له يكون حراماً، فيحرم بيع السلاح وقت الفتن، والبيع ذريعة للربا فاسد، ولذلك يقسمون أحكام الشريعة إلى قسمين: مقاصد وذرائع، والمقاصد تشمل المصالح والمفاسد، والذرائع تفضي غالباً إلى المقاصد، وهي مطلوبة إن تفضي إلى مطلوب ومنهي عنها إن تفضي إلى منهي عنه. هذا الأصل يعارضه ابن حزم فيرى أن القائلين به يقصرونه على تجنب المشتبه فيه للاحتياط مع أن القائلين به يرون الذرائع تتناول ثلاثة أمور:

١) موطن الاشتباه،

٢) الابتعاد عن كل ما يؤدي إلى الحرام، وهذان النوعان يسميان سد الذرائع،

٣) طلب الذرائع التي تؤدي إلى المطلوب كالسعي للرزق للإنفاق في الأوجه المشروعة.

وابن حزم لا يحرم فعلاً لخشية أن يؤدي إلى أمر آخر محرم ولكن عند اليقين بالحرام، فمثلاً: ماءان أحدهما نجس والآخر طاهر فلا يحل الوضوء للصلاة بأيهما، وكذلك الثوبان، ويرى أن التحليل والتحريم لا يثبت بالظن، وأن من حرم بالذرائع فقد حرم بالظن، والله تعالى يقول {إن الظن لا يغني من الحق شيئاً}. وهنا لابد من الملاحظات التالية على قول ابن حزم:

الأولى - إن تحريم المشتبه به ليس تحريماً قاطعاً كالتحريم بنص صريح وإنما من باب الاحتياط ولذلك قال مالك بتطليق جميع نسائه إن لم يكن يعرف من طلق منهن، ولأن في ذلك احتياطاً للمرأة والرجل حتى يتزوج بعدها من يريد الزواج دون شبهة، وإن كان ابن حزم أخذ على المالكية أنهم في ذلك احتاطوا للرجل ولم يحتاطوا للمرأة.

الثانية - إن غلبة الظن هي المعتبرة في الإفضاء إلى التحريم، ولذلك لا يجوز أن يخصى الرجل لكي لا يزني، ويمنع زرع العنب لكي لا يتخذ خمراً، ويقتل الناس لكي لا يفسدوا، فلا يقاس على سد الذرائع، إذ لا يصح إيقاع ظلم مؤكد لخشية وقوع ظلم محتمل.

الثالثة - جرى النظر إلى الأمور التي توجد بقصد ارتكاب المحرم عند النظر إلى سد الذرائع وإيجاب الذرائع، كمن يتخذ البيع سبيلاً للربا، والزواج المؤقت سبيلاً للتحليل، وهبة الأموال في مرض الموت ليمنع الميراث، فمثل هذا القصد مردود على صاحبه، لأنه يهدم ما قرره الشرع، فهذه الذرائع حرام، وما ينعقد بها من تصرفات باطلة.

والمهم أن المعتبر في الذرائع أمران هما:

١) قصد المكلف إلى التخلص من أمر شرعي، كهبة المال إلى الفقير للتخلص من فريضة الزكاة، أو بيع مال الزكاة مع شيء ثم يشتريه من الفقير، فإن ذلك حرام لأنه ذريعة مؤكدة لهدم ما أمر الله به.

٢) غلبة الظن أن الأمر يؤدي إلى ما حرم الله في وقت من الأوقات، فإنه يحرم في هذا الوقت، كبيع السلاح وقت الفتن.

وقد هاجم ابن حزم الفقهاء جميعاً لأنهم يبطلون شهادة الأصول لفروعهم والفروع لأصولهم لمظنة الكذب، وقال بأنه لا يصح أن ترد شهادة العدل للتهمة لأنها مظنونة والعدل مؤكد ولا يغلب مظنون على مؤكد، مع أن الفقهاء يدفعون هذا الهجوم بدفاعاتهم القوية وهي:

١) أن التهمة الشديدة تؤثر في العدل، فالأب ليس من السهل أن يشهد على ابنه ليزجه في السجن،

٢) ولأن شهادة الإنسان لأصله أو فرعه شهادة لنفسه،

٣) ولأن قول العدل ضد أصله أو فرعه يغضبهم ويؤدي إلى القطيعة بين الأرحام، وإن لم يشهد بالحق أغضب الله فأبعدت شهادته صوناً لعدالته وليكون القضاء عادلاً.

وأما **رأيه في فتوى الصحابي:** فإنه لا يسوغ تقليد أحد لا من الصحابة ولا من غيرهم، لا من الأحياء ولا من الأموات، كما أنه لا يحتج بقول الصحابي لأنه بشر، وهذا قول مروي عن الشافعي الذي كان يأخذ بأقوال الصحابة إذا اجتمعوا، وإن افترقوا اختار من أقوالهم ولا يعدوها إلى غيرها، ولكن عند التعارض مع حديث لا يأخذ به.

ولكن كتابات ابن حزم طافحة بأقوال الصحابة، حيث يوردها لأحد أمور ثلاثة:

١) للاحتجاج عند اجتماعهم،

٢) لإلزام الجمهور بمناهجهم،

٣) ليزكي قوله بأقوالهم.

دراسات لمسائل من فقه ابن حزم:

١ - في النكاح:

فرضية الزواج: يرى ابن حزم الزواج فرض إذا كان الرجل قادراً على الإنفاق ولديه داعي الزواج، وهو يلتقي في ذلك مع جمهور الفقهاء، وأما إذا كان الرجل في حالة اعتدال ولا يوجد تأكد من الوقوع في الزنا فهناك خلاف بين الجمهور والظاهرية، فالجمهور، من حنفية وحنابلة ومالكية، يرونه مندوباً مع الاعتدال والشافعية يرونه مباحاً في هذه الحالة، بينما يراه ابن حزم واجباً ملزماً لأن ظاهر النص يقول [فليتزوج]، ولكن ابن حزم لا يجعل الفرضية تنصب على الزواج بل عليه أو التسري، وكأنه أخذ بنص الآية {فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم}، ثم إنه لا يجعل الفرضية على النساء كالرجال وإنما يخرج الشابات من هذا الفرض، ويستدل لذلك من الآية {والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحاً} ومن الحديث الذي قال [الشهادة سبع سوى القتل] وذكر عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام المرأة تموت شهيدة بجمع، أي تموت بكراً لم تطمث، مما يجيز ألا تتزوج المرأة ومدح ذلك الشرع من أنها شهيدة.

مساواة العبد بالحر في الزواج من أربع وفي التسري: فيرى ابن حزم أن الحر والعبد سواء في عدد الزوجات حتى الأربع والإماء بحجة الآية {فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع} التي لم تفرق بين الحر والعبد، وهو بذلك يخالف الجمهور الذين يرون أن الحقوق كالعقوبات للعبد النصف من الحر فقط، ويحتجون بأقوال من الصحابة وهو لا يحتج بها لأنها ليست من الإجماع.

تحريم الزواج من ابنة الزوجة بعد الافتراق عنها: فيشترط ابن حزم أن تكون الربيبة في حجره وأن يدخل بأمها، وعندها لا تحل له الربيبة بعد فراق أمها، ويخالف في ذلك الجمهور الذين لا يشترطون إلا الدخول، وأما أن تكون في حجره فهذا من باب الحض على الامتناع عن الزواج منهن، وأما ابن حزم الذي يتقيد بظاهر النص القائل {وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن} فيتقيد بالنص ويعتبر وجودهن في الحجور قيداً آخر مع الدخول بأمهاتهن ولو كان الدخول مجرد الخلوة مع الاستمتاع.

التفريق بين الزوجين بحكم القاضي: فابن حزم يخالف الجمهور بأنه لا يرى فسخ الزواج لعيوب الزوج أو الضرر بالزوجة أو غياب الزوج، لأنه يحصر أسباب الفرقة للزواج بعد صحته في سبعة هي:

١) الرضاع،

٢) وطؤها من الأب أو الجد بجهالة أو بزنا،

٣) الملاعنة،

٤) العتق فلها الخيار في الفسخ أو البقاء،

٥) اختلاف الدينين إلا في جهة واحدة وهي أن يسلم وهي كتابية،

٦) أن تملكه أو بعضه،

٧) موته أو موتها.

وأما الجمهور: فالحنفية رأوا أنه لا يجوز التفريق لعيب في الزوجة لأنه يملك حق الطلاق، وأما عيب الزوج فرأوا ذلك في العيوب الجنسية: الجب والخصاء والعنة، وزاد محمد بن الحسن البرص والجذام والجنون، ولم يروا التفريق لعدم الإنفاق أو الضرر أو الغياب، وأما الشافعية فأجازوا التفريق لعدم الإنفاق لعسر الزوج وللعيوب التناسلية والمرضية السابقة بالرجل أو بالمرأة، ولكن الشافعي منع التفريق للغياب أو للضرر، وأما المالكية فأجازوه لعدم الإنفاق أو الامتناع عنه، وأجازوه هم والحنابلة للضرر والغياب، وأما ابن حزم فيمنع التفريق لعدم الإنفاق ويخالف الأئمة الثلاثة، مالك والشافعي وأحمد، ويلتقي مع أبي حنيفة، وأما إن كان قادراً ممتنعاً فيباع عليه، وإن كان معسراً فلا يكلف إلا وسعه، وهنا يهاجم الإمام مالك. وفوق ذلك فإن ابن حزم يوجب على الزوجة القادرة الإنفاق إذا كان زوجها معسراً للعجز عن الكسب لأنها وارثة {وعلى الوارث مثل ذلك}.

<u>٢- مرض الموت في الفقه الظاهري:</u>

لقد استمدت أحكام المريض فكرتها من أحكام الميراث ووجوب حمايته، فقررها الفقهاء سداً للذريعة، وأبو حنيفة أشدهم احتياطا في ذلك، إذ قرر أن تبرعات المريض مرض الموت لا تصلح إلا في الثلث، وإذا تجاوزته فتحتاج لإجازة الورثة، وهذا هو رأي الأئمة الثلاثة الآخرين وغيرهم من فقهاء الجمهور. ويصل الاحتياط إلى الطلاق، فلو طلق زوجته دون أي مانع من موانع الإرث حتى الوفاة فإنها ترث إذا مات وهي في العدة. والشافعي يخالف الأئمة الثلاثة، إذ لا يجيز ميراث هذه المطلقة طلاقاً بائناً في مرض الموت، لأن الطلاق تصرف في غير الأموال.

وأما الفقه الظاهري فلا ينظر إلى المقاصد أو سد الذرائع فيرى تصرفات المريض كتصرفات السليم سواء بسواء مستدلاً في ذلك بعموم النصوص القرآنية والنبوية، كقوله تعالى {وافعلوا الخير} و{ولا تنسوا الفضل بينكم} دون تخصيص مريض أو سليم في ذلك، فالكل مطالب به ما دام لا يوجد نص مخصص. ثم يورد أقوال الصحابة والتابعين الذين يرون ذلك فيزكي قوله بأقوالهم وإن كان لا يعتبر قولهم دون إجماع حجة، ثم يهاجم القائلين بهذا التفريق في وصف المرض وفي القياس الذي قاسوا به تبرعات المريض على الوصايا، وينقض تقييد تبرعات المريض بمظنة الفرار من الميراث بأربعة أمور هي:

١) أن الظن أكذب الحديث،

٢) أن مظنة الفرار قد تكون من السليم أيضا،

٣) أن الشيخ الفاني أولى في تقييد تبرعاته،

٤) عدم وضوح مظنة الفرار إذا كان الوارث ولده.

ومن الممكن الرد على هذه الأمور بأن الظن الذي يعتبر أكذب الحديث هو القائم على الوهم ولكن ذلك ليس كذلك مع المريض مرض الموت، فيرد الأمران الأول والثاني، وأما الشيخوخة فهي حالة غير محدودة ولا معلومة متى تبتدئ، فلا تربط بمرض الموت، وكذلك الحال مع الأمر الرابع، لأن الصحابة لم يفرقوا بين وارث ووارث، ولأن الخلاف بين الآباء وأولادهم يقع كثيراً. ومن ناحية أخرى يعترض ابن حزم على توقف الصرف على إجازة الورثة إن كان تبرعاً في مرض الموت ويعتبره ظلماً ظاهراً ومخالفاً للأصول المقررة من أن كل مالك حر فيما يملك، فرد عليه فقهاء الجمهور بأمرين:

أن المريض مرض الموت لا تكون له ملكية في ماله، لأن المرض يزحف قليلاً قليلاً على جسمه حتى يقضي عليه، وهذا قول بعض فقهاء الحنفية،

وأما متأخروا الحنفية وغيرهم فقد قرروا أن حق الورثة في الثلثين هو حق خلافة مما يفرض تقييد تبرعات المريض ليسلم هذان الثلثان، ولا علاقة لذلك بتصرف المريض في ماله، لأن تصرفه قائم وحقهم متأخر. ويعتمد الفقهاء في التقييد على فتاوى الصحابة وعلى المعنى الفقهي، وهو حماية المواريث، وعلى أحاديث وردت في هذا الباب بغض النظر عن رد ابن حزم لها ولكنه رد ضعيف.

وأما طلاق المريض مرض الموت فقد اعتبره ابن حزم كطلاق الصحيح السليم في أنه لا يوجب الميراث ولو مات في العدة ويتفق في ذلك مع الشافعي، ويخالف الأئمة الثلاثة الآخرين، فأبو حنيفة يورثها إذا مات وهي في العدة، وابن حنبل يورثها ولو انتهت العدة مادامت لم تتزوج، ومالك يورثها ولو تزوجت. فقد رأى الأئمة الثلاثة، مالك والشافعي وأحمد، أن من يفر بالطلاق من الميراث يرد قصده، فترث منه إذا مات، ولكن ابن حزم يخالفهم، فيراه يفعل ما أبيح له فلا وزر عليه ولأنه لم يقصد مخالفة الشارع، وحجته في ذلك لأن الطلاق مباح للمريض، فيقع وتترتب عليه آثاره الشرعية ومنها عدم الميراث.

<u>٣- في الوصايا والتركات والمواريث:</u>

في الوصايا: يرى ابن حزم أن الوصية فرض لازم أخذ من قوله تعالى {كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً على المتقين} وقوله عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام [ما حق امرئ مسلم له شيء يوصي به يبيت ليلتين إلا وصيته عنده مكتوبة]. ويرد ابن حزم قول من خصصوا الوصية بحال المال الكثير، ويراها مع المال الكثير والقليل على حد سواء مهما قل مقدارها، ويخص الأقارب غير الوارثين بالوصية إعمالاً لقوله تعالى {والأقربين بالمعروف حقاً على المتقين} سواء عدم الميراث بالرق أو الكفر أو الحجب، ويقول بأنه عندما جاءت آية الميراث خرج من ذكرتهم وبقي من لم يرثوا على الفرض المنصوص عليه في هذه الآية، وإن لم يوص من ماله لهؤلاء ينفذ ذلك في تركته بعد وفاته فكان على ولي الأمر تنفيذه. وإنه في الوقت الذي يحتج به لذلك بهذه الآية يستأنس بأقوال السلف أيضاً من أمثال طاووس، وسالم بن يسار، والعلاء بن زياد وغيرهم، وفي تقريره للوصية الواجبة من هذه الآية يرد على الأئمة الأربعة الذين يجعلون هذه الآية منسوخة كلها بآية المواريث.

وأما حقوق الله في التركات: فإن ابن حزم يقدم ديون الله تعالى من زكوات وحج وكفارات على كل الحقوق المتعلقة بالتركة للعباد، وبعد ذلك تأتي حقوق الغارمين، فالوصية ثم الميراث، واستدل على ذلك بقوله تعالى {من بعد وصية يوصي بها أو دين}، وقوله عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام [اقضوا دين الله فهو أحق بالوفاء، فدين الله أحق أن يقضى]، ويقارب هذا الرأي نظر الشافعية والحنابلة، ويناقضه الحنفية وبينها المالكية، فالحنفية يرون الديون الثابتة للعباد هي المتقدمة الأداء على الوصايا والمواريث، وليس غيرها. وأما الجمهور فيرون ديون الله متقدمة الوفاء على الوصايا والمواريث، وما الوصية بأدائها إلا من باب التأكيد ليس غير. فبغض النظر عن الآراء المتعددة للأئمة الأربعة فإن ابن حزم خالفهم جميعاً عندما قدم حقوق الله تعالى على حقوق العباد دون تفريق بين حق قائم وحق هلك وانتقل الوجوب من التعلق بالشيء إلى التعلق بالذمة، وهو يقترب من الشافعي، ويعتبر أبو حنيفة أخف من مالك.

وأما في توزيع التركة بين الورثة: فقد خالف الأئمة الأربعة أحياناً واتفق معهم أحياناً أخرى، فلم يورث ذوي الأرحام، واتفق في ذلك مع المالكية والشافعية، ولكنه لم ير الرد كالشافعي لأنه رأى فيه زيادة على النص، فالقرآن أعطى البنت النصف فقط فلو أخذت بالرد النصف لكان زيادة على ما ورد في النص، وابن حزم يوافق أبو حنيفة في حجب الجد للأخوة أو الأخوات.

وأما مخالفته للأئمة الأربعة فأبرز ذلك في المسائل التالية:

١) الغراوية: وهي المسألة التي اشتهرت بهذا الاسم، واتفق الأئمة الأربعة عليها، وهي انه إذا كان الورثة الأبوين وأحد الزوجين دون إخوة أو أخوات ولا فرع وارث فأحد الزوجين يأخذ فرضه والأم تأخذ ثلث الباقي والأب يأخذ الباقي، ولكن ابن حزم يعطي الأم ثلث الكل ولو كان ضعف الأب في الميراث.

٢) ميراث الجدة: اتفق الفقهاء أن الجدة الصحيحة لا تأخذ اكثر من السدس سواء واحدة أو اكثر، وخالفهم ابن حزم لأنه يعتبر الجدة أما، فإذا لم يكن هناك أم فهو يعطيها السدس عند وجود فرع وارث أو جمع من الإخوة، ويعطيها الثلث إن لم يكن لا فرع وارث ولا أخوة أو أخوات.

٣) العول: هو أن يزيد عن السهام في أصل المسألة، كأن تتوفى امرأة عن زوج وأخت شقيقة وأم فالزوج يأخذ النصف، والأخت تأخذ النصف، والأم تأخذ ثلث التركة فتكون القسمة قد زادت عن الأصل وهو الواحد الصحيح. ورأى الفقهاء أن ينقص من أصحاب الفروض بقدر هذه الزيادة بنسب تتفق مع الأنصبة، ولكن ابن حزم ينكر العول ويرى أنه لا أصل له، ويأخذ برأي ابن عباس في ذلك الذي يرى أنه إذا تزاحمت الفرائض ووجد في أصحابها من يمكن أن يكون عصبة لغيره، فإنه يهبط به فيأخذ الباقي بفرض أنه وجد من يعصبه.

٤) وجوب إعطاء الأقارب واليتامى عند القسمة: وقد استدل على ذلك ابن حزم بقوله تعالى، {وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولاً معروفاً}، ورد القول بنسخ هذه الآية، ويزكي قوله بأقوال الصحابة في ذلك.

٤ـ في بعض المعاملات:

١) الإشهاد في البيع: يرى ابن حزم أن الإشهاد على البيع لازم وفرض يأثم تاركه، وذلك برجلين عدلين أو رجل وامرأتين، وإذا كان الثمن مؤجلاً وجب ا لكتابة مع الإشهاد إن أمكن، وذلك إعمالاً لقوله تعالى {يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه} الآية، بينما لا يرى الجمهور الشهادة في البيع فرضاً ولا الكتابة أيضاً، لأنهما من قبيل الإرشاد وليس التكليف.

٢) خيار الشرط: وهو أن يكون لأحد العاقدين حق فسخ العقد اللازم مدة معلومة، كعقد البيع والإجارة التي تقبل الفسخ، فأجاز ذلك الفقهاء الأربعة، ولكن ابن حزم يخالفهم جميعاً، فيرى أن البيع يبطل إذا اشترط في البيع خيار الشرط بأي مدة.

٣) إجارة الأراضي الزراعية: فيرى ابن حزم أن الأرض ليست موضع إجارة ولا بحال من الأحوال، بخلاف الدور، فهي أي الأرض إما أن يزرعها مالكها بنفسه وإما أن يدفعها لغيره بطريق المزارعة وإما أن يبيح لغيره زرعها، وهو في ذلك يخالف الجمهور، وقد تأثر برأيه ابن شهاب الدين الذي أجاز الإجارة لكنه وضع الجوائح.

انتشار المذهب الظاهري:

بالرغم من أن المذهب الظاهري قد طمس في المشرق فإن تلامذة ابن حزم حتى في فترة اضطهاده مع تدوينه هو للمذهب قد ساعدوا على نشره ولا سيما أن تلميذه الحميدي الذي جمع الصحيحين وهرب من الأندلس بعد موت ابن حزم نشر المذهب في المشرق بالكتب المدونة، فقد كان الحميدي (٤٢٠-٤٨٨هـ) مؤرخاً حافظاً راوية، ثم أبو الخطاب الذي توفي عام ٦٣٣هـ وكان له دور كبير في نشر المذهب في المغرب والمشرق ثم محى الدين بن عربي (٥٦٠-٦٣٨هـ) الذي كان ظاهري المذهب في العبادات باطني النظر في الاعتقادات وقد نشر المذهب في الأندلس والمغرب، ثم يعقوب بن يوسف الذي عمم العمل بالمذهب في شمال أفريقية وبلاد الأندلس كلها والذي تولى الحكم من ٥٨٠ إلى ٥٩٥هـ وحاول طمس مذهب مالك عندما أمر بحرق كتبه وشجع حفظ كتب الأحاديث لتحل محله، وأغدق العطايا على طلاب الحديث وعلم الحديث، وأعلن أنه منزعهم وملجأهم معظم أمرهم في عهد الموحدين حتى سيطر الأخذ بالظاهر على دولة الموحدين برعاية يعقوب هذا، ودعوة محمد بن تومرت، الذي دعا إلى دولتهم أصلا، ثم هي نية والد يعقوب وجده، والتي كانت في الصدور حتى تهيأت لها الفرصة على يد ابنهما يعقوب فحمل الناس على المذهب وترك غيره.

ملحق شامل لبيان أصول المذاهب الإسلامية الثمانية

(١) بيان أصول المذهب الإباضي

١ـ القرآن الكريم :

لقد أجمع علماء الإباضية أن القرآن الكريم هو كلام الله تعالى ووحيه ، وأن من الشرك إنكار أي شيء منه، وأن نصه المحكم لا يقدم عليه شيء ، وأنه هو المصدر الأول في التشريع.

٢ـ السنة النبوية :

وهي المصدر الثاني في التشريع ، وقد إعتمد الإباضية فيها على الجامع الصحيح للربيع بن حبيب، وبعده مسانيد غير الإباضية من صحيح البخاري وصحيح الترمذي، وهم لا يردون أحاديث الآخرين إلا عند تعارضها مع عقيدة ثابتة لديهم بالدليل ، وهم لا يرون أحاديث الآحاد حجة في العقائد ككثير غيرهم.

٣ـ الإجماع :

وهم يرون إجماع مجتهدي الأمة في كل عصر من العصورعلى أي مسألة إجتهادية، ويرون أن هذا الإجماع مقدم على القياس.

٤ـ القياس :

ظهر هذا المصطلح في أواخر أيام إمامهم الثاني أبي عبيدة مسلم بعد أن كان غير ظاهر في عهد الإمام الأول جابر مماأوجد تنازعا حول موقفهم منه ، وقد استعمله الشماخي في القرن الثامن بشكل واسع.

٥ـ الإستدلال :

ويشمل الإستصحاب الذي أخذ به أكثر الإباضية، كما يشمل الإستحسان الذي أخذوا به كالحنفية، والمصالح المرسلة الذي أخذوا به كالمالكية، وشرع من قبلنا الذي أخذوا به مع التحفظ أي بشرط أنه لم ينسخ، والإلهام الذي أخذوا به في مثل الإجتهاد لمعرفة القبلة عند الصلاة.

فهم يعتمدون في كل ذلك على قاعدة (الأمور بمقاصدها) وعلى الحديث الشريف (إنما الأعمال بالنيات..)

(٢) بيان أصول المذهب الزيدي

١- العقـــل :

إن العقل الذي يعرّف الإنسان بالله تعالى ويثبت النبوة والرسالة مقدم على الكتاب والسنة، ولكنه عندما يقوم بدور استخراج الأحكام بالاستنباط عن طريق القياس فإنه يأتي بعدهما.

والمذهب يرى أن العقل يحكم بحسن الأشياء الذاتي أو قبحها الذاتي إذا لم يوجد نص ولا طريق شرعي آخر لمعرفة الحلال والحرام مادام الله تعالى لا يأمر بقبيح ولا ينهى عن حسن. وهكذا جاء المذهب وسطاً بين المعتزلة القائلين بحكم العقل المطلق على التحسين والتقبيح للأشياء، وبين الحنفية القائلين بحكم العقل بالتحسين والتقبيح، ولكن الشرع هو الحاكم بالثواب والعقاب فيهما وليس العقل.

٢- الإجماع المعلوم الثابت :

إنه الإجماع على ما علم من الدين بالضرورة كعدد ركعات كل فرض من فروض الصلاة، وهو بهذا المفهوم مقدم على الاجتهاد بالقرآن والسنة المعلومة أي المتواترة لأن أي اجتهاد يخالفه مرفوض وباطل.

٣- نصوص القرآن والسنة المعلومة :

إنه المتواتر والمشهور فيهما، وهي نصوص القرآن المحكمة التي لا تقبل التأويل، فمثلاً: قوله تعالى {فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة} فالمائة هنا نص جلي المعنى.

٤- ظواهر الكتاب والسنة المعلومة :

إنها الألفاظ التي لها معان راجحة مع احتمال المعاني المرجوحة، وهي ظنية في الأحكام العملية وقطعية في العلمية. فمثلاً: قوله تعالى {حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون} فالجزية والصغار لهما معان راجحة بمال يدفع جزاء رعاية الكافر الذمي لبقائه على كفره، وبالذلة أثناء الدفع.

٥- نصوص أخبار الآحاد وظواهرها :

إنها أقوال وأفعال وتقارير الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام بشرط أن تسبق القولية الأمرين الآخرين، ولكنها تبقى كلها ظنية الثبوت فيؤخذ بها في الأحكام العملية لا العقائد والأصول وإن كانت قطعية الدلالة عند النص ولكنها تبقى ظنيتها عند الظاهر.

٦- مفهومات نصوص القرآن والحديث :

إنها دلالات ألفاظ النصوص، وهي تقسم إلى قسمين:

ـ دلالة المنطوق التي تفهم من ذات اللفظ، مثلاً: قوله تعالى {إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع}،

ـ دلالة المفهوم التي تفهم من غير اللفظ المنطوق به. ففي المثال السابق كلمة البيع بذاتها تحدد المأمور بتركه عند النداء لصلاة الجمعة، ولكن أن يؤمر بترك كل ما يلهي عن الصلاة سواء كان البيع أو غيره فهذا من دلالة المفهوم لعلة الإلهاء المشتركة بين الحكمين.

٧- مفهومات أخبار الآحاد :

إنها تأتي بعد مفهومات نصوص القرآن والسنة المتواترة. مثلاً: قوله عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام [في السائمة زكاة] يفهم منه أنه لا زكاة في غير السائمة من المواشي التي ترعى في المراعي.

٨- أفعال الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام وتقريراته :

إنها أفعاله عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام التي تقسم إلى ثلاثة أقسام:

١. أفعال تتصل بالتشريع كالصلاة والصوم والزكاة والحج وكلها بيان للقرآن.

٢. أفعال خاصة بالرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام كزواجه لأكثر من أربعة، فلا يقتدى به فيها.

٣. أفعال جبلية عادية من أكل وشرب ومشي ونوم.. فلا اقتداء فيها.

وأما تقريراته فتأخذ حكم ما أقره.

٩- الإجماع على غير ما علم من الدين بالضرورة :

إنها تشمل أموراً أربعة في المذهب:

١. إجماع الصحابة،

٢. إجماع أئمة الفقه، كإجماع أهل المدينة لدى الإمام مالك،

٣. إجماع الفقهاء المجتهدين على إجماع الصحابة،

٤. إجماع العترة آل البيت.

وتلتقي الزيدية كما يلاحظ مع الجمهور في الإجماعات الثلاثة الأولى وتختلف عنهم في الرابع الذي جاءهم من الجعفرية.

١٠- القياس وما يتصل به من استحسان ومصالح :

ترى الزيدية كالجمهور بأن القياس هو أحد أصول الاستنباط وذلك لعلة الحكم التي هي مدار القياس وأساسه،كالإسكار بالنسبة للخمر فيحكم على كل مسكر بأنه خمر وأنه حرام.

وأما الاستحسان فقد أوردته الزيدية في باب القياس وكفرع منه كما هو الحال لدى المالكية والحنفية، ولكن الشافعي يرفضه كلياً بقوله: من استحسن فقد شرّع، وهذا عكس مالك الذي يقول: الاستحسان تسعة أعشار العلم. وهو على أنواع:

١. استحسان القياس عند ترك القياس الظاهر والأخذ بالخفي لقوة أثره، كالحكم بطهارة سؤر سباع الطير عكس سؤر سباع البهائم.

٢. استحسان السنة عندما توجب السنة ترك القياس في موضع ما، كالحكم بصحة صيام الآكل أو الشارب ناسياً.

٣. استحسان الإجماع عندما ينعقد الإجماع على عكس القياس فيوجب تركه، كصحة عقد الاستصناع.

٤. استحسان الضرورة عندما توجد ضرورة تفرض ترك القياس، كوجوب تطهير الآبار والأحواض.

وأما المصالح المرسلة التي تسميها الزيدية بالمناسب المرسل فهي تلتقي في تعريفها مع المالكية التي ترى بأنها مالا نص يلغيها أو يعتبرها وإنما هي تلتقي مع مصالح قررها الشرع. وأما الشافعي فإنه لا يأخذ بها لحملته على الاستحسان وتمسكه بالنصوص.

١١- الاستصحـــاب :

إنه نفس تعريف الجعفرية والجمهور بأنه بقاء الأمر على ما هو عليه مالم يوجد ما يغيره، فيبقى الحكم نفياً وإثباتاً حتى يغلب الظن على غير ذلك.

ويلتقي المذهب مع الجعفرية والجمهور في تقسيم الاستصحاب إلى:

١. استصحاب البراءة الأصلية.

٢. استصحاب الملك،

٣. استصحاب الحكم،

٤. استصحاب الحال أو الوصف

ولكن لا يوجد لدى الزيدية استصحاب الإباحة الأصلية في الأشياء مادامت ترى أن العقل يتدخل ليكشف عن الدليل الشرعي بتقديره للنفع أو الضرر في الشيء.

وعليه فالزيدية تفرض على المجتهد أن يلتزم السير أثناء اجتهاده بمعرفة هذه الأصول بالترتيب الجازم التالي:

أولاً - عليه أن يعرف مواضع الإجماع على ما عرف من الدين بالضرورة،

ثم- أن يعرف الكتاب والسنة في نصوصها المعلومة والمتواترة،

ثم- أن يعرف الأدلة الظنية من ظواهر النصوص وأخبار الآحاد،

ثم- أن يعرف ألفاظ النصوص ومنطوقها،

ثم- أن يعرف مفهومات النصوص والأحاديث بالموافقة والمخالفة معاً بحيث يقدم مفهومات القرآن والسنة المتواترة على مفهومات الآحاد،

ثم- أن يعرف دلالة أقوال الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام أولاً ثم دلالة الأفعال،

ثم- أن يعرف القياس وما يتصل به من استحسان ومصالح وذرائع بدءاً بالعلة الصريحة ثم الإجماع ثم الإشارة أو الإيماء ثم الاستنباط،

ثم- أن يعرف حكم العقل إذا لم يوجد أي دليل من كل ما سبق،

ثم- أن يلجأ للاستصحاب كدليل سلبي على بقاء الحال عند عدم وجود دليل إيجابي من كل ما سبق من الأدلة.

(٣) بيان أصول المذهب الجعفري

١ ـ القرآن :

هو المرجع الأول في المذهب وأصل كل شي، ويحتاج فهمه إلى معرفة:

ـ الناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني، وأسباب النزول،

ـ العام والخاص، ومعاني الأحكام، ومراتبها وغاياتها،

ـ أسلوب البيان العربي من مؤكد وغير مؤكد، ومجمل ومفصل، ومستثنى وغير مستثنى.

وهذا الفهم لا يتأتى إلا لأئمة المذهب الإثني عشر: علي بن أبي طالب، والحسن بن علي، والحسين بن علي، وعلي زين العابدين، ومحمد الباقر، وجعفر الصادق، وموسى الكاظم، وعلي الرضا، ومحمد الجواد، وعلى الهادي، وحسن العسكري، ومحمد بن حسن العسكري (المغيب).

ويرون أن فهم الأئمة إلهامي وليس مكتسباً، مع أن المعروف أن تحصيل تلك الجوانب الثلاث اللازمة لفهم القرآن لم يتم لأحد من الأئمة ولا لغيرهم من العلماء الشيعة وغير الشيعة إلا بعد جهد ومعاناة كبيرين حتى تحققت.

٢ ـ السنـــة :

هي المرجع الثاني المبين للقرآن، وقد سار المذهب في معرفة الأحكام منها في طريقين:

الأول- الوقوف عند الأخبار الواردة في كتب المذهب المرجعية الأربعة:

١. الكافي لأبي جعفر الكليني،

٢. من لا يحضره الفقيه لأبي جعفر القمي الصدوق،

٣. تهذيب الأحكام لأبي جعفر الطوسي،

٤. الاستبصار لأبي جعفر الطوسي.

وهي تشمل أقوال الأئمة ومن ضمنها السنة التي رأوها تنقسم إلى أربعة أقسام هي: الصحيح، والحسن، والموثق، والضعيف. ورأوا أن الصحيح من بينها هو الأكمل وإن كان لابد عند التعارض في الروايات من الترجيح أو التوثيق ما أمكن ذلك.

الثاني- الاجتهاد والبناء على أقوال الأئمة، ويعتمد هذا الاجتهاد على أربعة أصول هي: القرآن والسنة والإجماع والعقل بالإضافة للاستصحاب وشيء من الاستحسان والمصالح مع رفض الأخذ بالقياس.

والسنة في سندها إما متواترة وإما آحاد، والمتواترة نوعان: المتواتر عن النبي عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام، والمتواتر عن أحد الأئمة الإثني عشر. وأما الآحاد فهي ظنية

وليست قطعية كالمتواترة. والمعروف أن علماء المذهب يردون رواية غير الجعفري مع أن ا لمشهور عن علماء المذهب الزيدي، وهو المذهب الشيعي الآخر، أنهم يزكّون الراوي لشخصه لا لمذهبه، وهو ما اشتهر عن الإمامين أبي حنيفة والشافعي من أهل السنة وإن وقع غيرهم في خطأ رد رواية الشيعي لمذهبه.

٣ـ الإجمـــاع :

وهو يشمل الأمور المجمع عليها في الإسلام من الصلوات المفروضة، والزكاة والحج، والصوم.

والإجماع بشكل عام يأخذ ثلاثة أشكال:

١. إجماع مجتهدي الأمة في عصر من العصور، كما يراه جمهور أهل السنة.

٢. إجماع مجتهدي الأمة أو إجماع العترة أو إجماع الأمة كلها، كما تراه الزيدية،

٣. إجماع مجتهدي الأمة ومنهم الإمام أو إجماع الأمة ومنهم الإمام أو إجماع كاشف عن رأي الإمام، كما تراه الجعفرية.

وترى الجعفرية الإجماع بأقسامه الثلاثة: الصريح، والسكوتي، والمبطل لغيره. كما يرون النقل طريقاً لثبوته مادام يكشف عن رأي الإمام ولو في عصور متباعدة وإن كان زمن الصحابة هو العصر الوحيد لمعرفة الإجماع لقلة عددهم وتجمعهم. واما طريق معرفته فهي بإجماع العلماء أو إجماع العلماء والأمة أو إجماع على خبر آحاد. وتعني أقسامه الثلاثة: الصريح لعدم معارضته مع آخرين، والسكوتي لعدم إنكاره من أحد، والمبطل لغيره لثبوته دون أن يشتهر أو يعلن.

٤ ـ العقـــل :

للمذهب منهاجان لمعرفة الأحكام بالعقل:

١. منهاج معرفة العقل الحسن والقبح فيعرف ما يطلبه الشرع أو ينهى عنه،

٢. منهاج يجري التخريج فيه على القرآن والسنة والإجماع مع الأقيسة الخاصة بالمذهب.

وبشكل عام تقسم الأشياء بالنسبة للحسن والقبح إلى ثلاثة أقسام:

١. الأشياء الحسنة في ذاتها والتي يأمر الشرع بعملها،

٢. الأشياء القبيحة في ذاتها والتي يأمر الشرع بتركها،

٣. الأشياء التي حسنها وقبحها نسبي فيتبع العقل الشرع في الحكم عليها إذ يكشف عن رأي الإمام لأنه يبين الأمر الذي لم يبينه الشرع لا بنص ولا كشف، ولاسيما أن العلم المأمور به من الشرع لمعرفة الحسن والقبح يعرف بحكم الشرع بالعقل إذا لم يوجد نص، ولأنه من مجموع النصوص الآمرة بالعدل والإحسان والناهية عن الفحشاء والمنكر يؤكد كشف العقل عنه أو عن حكم الإمام فيه إذا لم يوجد نص.

فالعقل يقرر الحسن الذاتي والقبح الذاتي، أي النفع والضرر في الأشياء، إذا لم يوجد نص، ولذلك فإن المصلحة في المذهب تلتقي مع ما يقرره الشارع من مصالح، وهذا ما يراه المذهب المالكي، وهذا هو مذهب أهل الحجاز الذين يأخذون بالمصالح بدلاً من القياس الذي يكثر من الأخذ به الفقه العراقي.

ولهذا فالمذهب يرى أن الأحكام الثابتة بالعقل ثلاثة:

١. ما يستقل العقل فيها بادراك الحسن والقبح في الأشياء،

٢. مالا يستقل العقل فيها بإدراك الحسن والقبح في الأشياء لأنه ابتلاء وامتحان من الله تعالى،

٣. ما يتصل الحكم بالمصلحة لا بحسن الشيء أو قبحه وإنما بزمانه أو مكانه أو فاعله.

وهكذا يكون التخريج العقلي في المذهب نوعين:

نوع هو حكم العقل بالحسن أو القبح،

ونوع هو التخريج على أقوال الأئمة والنصوص والإجماع.

٥ـ الاستصحـــاب :

وتعرفه الجعفرية كالجمهور بأنه بقاء حكم أو وصف ثبت في الماضي إلى الحاضر.

وهو خمسة أقسام:

١. استصحاب البراءة، بخلو الذمة من حق أو واجب بدليل، فالأصل في الأشياء الإباحة ولا تحريم إلابدليل، فالصغير مثلاً يبقى غير مكلف حتى يبلغ.

٢. استصحاب الملك، فتبقى الملكية الثابتة على حالها حتى يأتي دليل يفيد الزوال أو الانتقال.

٣. استصحاب الحكم، فيبقى حكم الشيء حسب أصله حتى يوجد ما يزيله، فالجلد مثلاً نجس حتى يدبغ.

٤. استصحاب الحال، فيبقى الوصف أو الموضوع نفياً أو إثباتاً، فالمفقود مثلاً حي حتى يقوم دليل على وفاته.

٥. استصحاب الإجماع، فيبقى الحكم الثابت بالإجماع وهذا لا تأخذ به الجعفرية كالجمهور.

٦ـ القياس والاستحسان والمصالح :

أما القياس فالمذهب يعرفه كالجمهور بأنه إجراء حكم الأصل في الفرع لعلة تجمع بينهما ولكنه يرفضه لأنه يرى فيه غير ما يراه الجمهور إذ يرى الاجتهاد بالعقل المجرد عندما لا يوجد نص في المسألة وذلك بحجة المجانسة بين حكم العقل والنص، فالعلة يأتي بها النص

أو الإجماع ولذلك لا علاقة للحكم بالقياس كما يرى المذهب، وإنما يأتي الحكم من تطبيق النص على جميع مفرداته.

فمثلاً: تحريم كل مسكر من النص بأن كل مسكر خمر وكل خمر حرام ليس من باب القياس وإنما من تطبيق النص على جميع مفرداته، ومثلاً: عند الإجماع على علة تحريم بول ما يؤكل لحمه بأنها النجاسة مما لا يجوز معه لبس الثوب الملوث به عند الصلاة ولا الوقوف على الفراش الملوث به، وهذا ليس من القياس وإنما من تطبيق الإجماع على المسألة.

والمذهب يأخذ بالقول من باب الأولى على اعتبار أنه ليس من ا لقياس الذي يراه الشافعي وإنما هو من باب مفهوم الموافقة ليس غير.

وأما الاستحسان فقد أخذ المذهب بمفهومه الذي تعرفه به الزيدية بأنه العدول عن مقتضى القياس الظاهر إلى ما هو أشد منه تأثيراً، أو إلى نص، أو إلى إجماع، أو إلى الضرورة. فقد أخذ المذهب بحكم الضرورة والنص والإجماع، ووقف عند القياس الظاهر الجلي وطبقوه على مفرداته، وأخذ بدلالة الأولى على اعتبار أنها مفهوم الموافقة، ورفض الاستحسان المالكي لأنه قائم على القياس.

وأما المصلحة المرسلة التي لا يشهد لها دليل لا بالإثبات ولا بالنفي فقد أخذت بها المالكية ولكن بشروط:

١. ملاءمتها مع مقاصد الشريعة،

٢. عدم وجود نص في موضوعها،

٣. عندما تدفع الحرج وتجلب اليسر.

وأما الإمامية الجعفرية فقد اشترطوا للأخذ بالمصلحة المرسلة خلوها من المفسدة في حفظ الدين والنسل والعقل والمال والبدن، ولعدم اعتبارها أو نفيها من قبل الشارع.

(٤) بيان أصول المذهب الحنفي

١ـ الكتـــاب :

هو المصدر الأول للشريعة، والسنة المبينة لمجمله هي المصدر الثاني، وبيانها يكون بيان تقرير فتؤكد المعنى، أو بيان تفسير فتوضح الإجمال، أو بيان تبديل فتنسخ الحكم عند تواترها أو شهرتها فقط.

والخاص في الكتاب قطعي الدلالة لأنه لفظ وضع لمعنى واحد لا يقبل الشراكة، وإذا طرأ تغيير كان النسخ، والعام قطعي الدلالة أيضاً كالخاص سواء في الكتاب أو السنة فلا يقضي عليه الخاص بل ينسخ به.

والخاص لا يخصص العام كما لدى فقهاء الأثر كالشافعي في رسالته وكتابه الأم حتى لو كان الخاص حديث آحاد، فهو يرى أنه لا يهمل بجانب النص القرآني كما يفعل فقهاء الرأي وعلى رأسهم أبو حنيفة. ويقول الغزالي بان العام يبقى على عمومه حتى ترد قرينة تخصصه.

٢ـ السنـــة :

هي المصدر الثاني للشريعة وإن كان أبو حنيفة يحذر من الاعتماد عليها وذلك لقلة المأثور منها في العراق، وبسبب كثرة الكذب على الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام وكثرة الملل والنحل التي كانت تجرؤ على الشطط في التأويل.

وهي في المذهب من حيث السند والرواية إما متواترة أو مشهورة أو آحاد، والمتواترة فقط تفيد العلم اليقيني ويعتمد عليها في العقائد وأما المشهور والآحاد فتفيدان الظن.

وقد رأى المذهب الأخذ بالحديث المرسل سواء أرسله الصحابي أو التابعي أو تابعي التابعي على شرط الثقة بالمرسل وعدم التناقض مع الكتاب والسنة المعلومة ومقررات الشريعة.

٣ـ فتوى الصحابــة :

رأى المذهب وجوب اتباع إجماع الصحابة، والاختيار من آراء الصحابة إذا اختلفت ولا يذهب لرأي التابعي بدلاً من الصحابي. ورأى أنه من الممكن أن يخالف رأي الصحابي لأنه اجتهاد مبني على استنباط العقل وليس النقل، ولكنه يقدم قول الصحابي على القياس.

٤ـ الإجمـــاع :

وهو اتفاق المجتهدين في عصر على الحكم في أمر ما كما كان يقول الشافعي. وكان أبو حنيفة يلتزم بشدة مواضع إجماع فقهاء الكوفة كما كان مالك يعتبر إجماع أهل المدينة.

واختلف فقهاء المذهب بان الإجماع حجة قطعية أو ظنية، ففصله فخر الإسلام البزدوي إلى ثلاث مراتب:

١. إجماع الصحابة، وهو قطعي إذا وصل بالتواتر،

٢. إجماع من بعد الصحابة، كالحديث المشهور،

٣. إجماع على فعل اجتهادي، كخبر الآحاد.

٥ـ القيـــاس :

يلتقي المذهب في تعريفه بالجمهور من أنه استنباط حكم الفرع من حكم الأصل لاشتراكهما في العلة. وجرى بناء على عدم إدراك العقل لعلل أحكام العبادات تقسيم النصوص إلى:

١. نصوص تعبدية، فلا يبحث عن علل أحكامها ولا يقاس عليها،

٢. نصوص غير تعبدية، فيبحث عن عللها ويقاس عليها.

ويرى المذهب أن العلة حتى يقاس على الحكم الواردة فيه لابد أن تكون وصفاً متميزاً من سائر أوصاف الشيء،ويشهد لها أصل شرعي، وترد إما صراحة في النص أو دلالة أو استنباطاً.. وهي على العموم مؤثرة حتى يقبح القياس فيصار عندها إلى الاستحسان.

٦ـ الاستحســـان :

يتم الاستحسان عندما يعدل المجتهد عن الحكم المعروف في المسألة إلى حكم آخر لوجه أقوى. فهو التزام بقاعدة كلية يقيم عليها المجتهد مسائل جزئية.

ويقسمه المذهب إلى قسمين:

١. استحسان القياس، ويجري لوجود وصفين في المسألة يؤديان لقياسين مختلفين أحدهما ظاهر والآخر خفي، فيعمل بالخفي غير المعروف لمؤثر قوي، وهذا الترجيح هو الاستحسان.

٢. استحسان معارض للقياس بسنة أو إجماع أو ضرورة فيذهب إليه لقبح القياس.

٧ـ العـــرف :

ويعرَفه المذهب بأنه ما استقر في النفوس وقبلته الطباع السليمة، فيترك له القياس عندما يقبح. ويكون إما عاماً فيخصص النص العام وإما خاصاً فيعمل به في مجاله وعند عدم وجود دليل غيره. والمهم أن العرف العام لا يخصص إلا النص الظني فقط.

(٥) بيـــان أصول المذهـــب المالكـــي

١ ـ الكتـــــاب :

هو المصدر الأول للشريعة، بلفظه ومعناه، فلا إسرائيليات ولا ترجمة، ويفرق بين الظاهر والمفهوم، بين العام والخاص، بين المجمل والمبين، بين المطلق والمقيد.

٢ ـ السنـــــة :

إنها إمام في الفقه والحديث معاً، وهي في المذهب بالنسبة للقرآن:

ـ إما أن تقرر أحكامه، مثل (صوموا لرؤيته..) تقرر {شهر رمضان}.

ـ وإما أن تبين مراده، مثل الحديث المبين معنى الظلم بأنه الشرك في آية {ولم يلبسوا إيمانهم بظلم}

ـ وإما إعطاء حكم ابتداء، كتحريم الرضاع وميراث الجدة والرهن في الحضر وغيرها.

ومراتبها من حيث السند كالجمهور: المتواترة والمشهورة والآحاد.

والمذهب يقدم ظاهر القرآن على السنة بطريق الآحاد ولكنها تنسخه عند التواتر وتخصص عامه وتقيد مطلقه، والعام في القرآن من قبيل الظاهر وليس القطعي كالأحناف، ولكنه يقدم على الخبر إذا لم يعضده إجماع أو قياس.

٣ ـ فتوى الصحابـــي :

فتاوى الصحابة أصل لأنهم حضروا وسمعوا وعملوا بالسنة بصحبة الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام، وأما الشافعي فلا يأخذ إلا إجماع الصحابة، وعند اختلافهم يأخذ الأقرب للسنة أو المتفق مع القياس الصحيح، واما أحمد فيرى كمالك أقوال الصحابة من السنة، وأما أبو حنيفة فكالشافعي يراها من باب التقليد وليس السنة.

وأما فتاوى التابعين فلم يعتبرها المذهب من السنة كفتاوى الصحابة وإنما درسها ونسبها إلى أصحابها، ورآهم أبو حنيفة رجالاً اجتهدوا كما يمكنه هو أن يجتهد.

٤ ـ الإجمـــــاع :

هو الأصل الرابع من أصول المذهب،وهو ما اتفق عليه أهل الحل والعقد من المجتهدين من قول أو فعل أو اعتقاد، وأما الشافعي فلم ير هذا الإجماع إلا في أصول المسائل، وأما أحمد فرآه فقط في إجماع الصحابة بعد الكتاب والسنة، وأما مالك فرأى أن الإجماع لا ينعقد إلا بأهل المدينة فقط من خلال فقهائها بالذات لأنها ورثت علم السنة والفقه إلى عهد تابعي التابعين مما يقدم إجماعها على خبر الآحاد كسنة مشهورة، وهو يأتي على ضربين:

١. إجماع بالنقل عن الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام، كالأذان وصفة الصلاة.. وبه يرد خبر الآحاد لأنه نقل متواتر،

٢. إجماع بالاستنباط ويرجح به اجتهادهم على غيرهم كما قال بعض المالكية والشافعية، أو هو حجة كما قال آخرون من المالكية.

٥- القيـــــاس :

فقد قاس مالك على القرآن والسنة وإجماع المدينة كسنة وفتاوى الصحابة، ولكنه كان يرد سنة الآحاد بالأقيسة المعتمدة على أصول عامة ثابتة. وكان كالأحناف يجعل العلة متعدية فتصبح قاعدة عامة مع حكمها الأول ويقيس عليه دون البحث عن علته الأصلية.

ويتميز المذهب في هذا المجال بكثرة مراعاة المصالح ومنها المرسلة، فكل علل القياس تخضع لجلب المصلحة ودرء المفسدة حتى يترك القواعد العامة من أجل ذلك.

٦- الاستحســـــان :

يرى المذهب الاستحسان تسعة أعشار العلم كما قال إمامه، فرؤية العورات استحسنت للمرضى لدفع الضرر، والمزارعة والمساقاة استحسنت لجلب المصلحة مع جهل البدل، وتبادل القروض بين الناس استحسنت لدفع الحرج مع أنها ربا.. فالاستحسان في المذهب ترخص من قاعدة عامة لتجنب الحرج أو جلب المصلحة، وأما الحنفية فتستحسن لاعتبار المشقة والعرف بدلاً من القياس عندما يقبح أو يغلو في الحكم، وأما الشافعية فترفض الاستحسان لأن من استحسن فقد شرع كما قال إمامها، وكما رأى بأن الشرع لم يترك للاستحسان بيان المصلحة بل بيّنها في الكتاب والسنة الموجبتين للاتباع ليس غير.

٧- الاستصحـــــاب :

يعرفه المذهب كالجمهور بأنه بقاء حكم ثبت في السابق إلى الحاضر لعدم العلم بالمغيّر، فهو حجة إذا لم يعارضه دليل فيثبت الحقوق ولكن لا يوجب حقاً مكتسباً، وهذا ما يراه الشافعي وأحمد، وأما أبو حنيفة فيجعله حجة للدفع لا للإثبات.

٨- المصالح المرسلـــة :

يرى كل من مالك وأحمد اعتبار المصلحة كأصل بذاتها في الفقه بينما الشافعي يرفض ذلك ويقترب منه أبو حنيفة وإن وسع الحمل على النصوص أكثر منه. فالآية {ما جعل عليكم في الدين من حرج} والحديث [لا ضرر ولا ضرار] يقرران أن المصلحة مقياس لأوامر الشرع ونواهيه كما يرى المذهب بينما يرفض المعارضون ذلك.

ويرى المذهب أن المصلحة إما أن يشهد لها نص من النصوص، وعندها لا يختلف عليها الفقهاء، وإما لا يشهد لها نص وعندها تسمى بالمصلحة المرسلة التي اختلف الفقهاء على اعتبارها: فالشافعية رفضتها لتقيدها بالنصوص والحمل عليها بالقياس، والحنفية ضيقتها بالاعتماد فقط على المصالح المطلقة العامة، والطوفي غالى في اعتبارها حتى جعلها تخصص النص، واعتدل اكثر المالكية في اعتبارها إذ قيدوها بعدم وجود النص المقطوع به كشاهد عليها والتي عندها تسمى بالمصلحة المرسلة التي رجحها على النص الظني وخصص بها النص العام، فقلد بذلك مالك الصحابة عندما رأوا المصلحة في جمع القرآن مع أن الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام لم يفعله. والمهم أن مالك كان يلائم بين المصلحة ومقاصد الشريعة جملة ويشترط أن تكون معقولة في ذاتها ومقبولة للعقول السليمة وترفع الحرج..

فالأحناف راعوا المصلحة من خلال الاستحسان، والشافعية لم يأخذوا منها إلا المصالح المعتبرة والمستندة إلى نصوص ثابتة.

٩- سد الذرائــع :

إنها تعني منع الوسيلة، وهي تتجه إلى النتيجة فتمنع الوسيلة بسبب نتيجة العمل مهما كانت النية خالصة. واما أقسام الذرائع فهي أربعة:

١. ذريعة تؤدي إلى المفسدة حتماً، كحفر بئر خلف باب يقع فيه الداخل حتماً.

٢. ذريعة تؤدي إلى المفسدة احتمالاً، كحفر بئر في مكان لا يقع فيه السائر حتماً.

٣. ذريعة تؤدي إلى المصلحة حتماً، كحفر بئر في مكان آمن لا يقع فيه أحد حتماً.

٤. ذريعة تؤدي إلى المصلحة احتمالاً، كحفر بئر في مكان لا يُؤمن الوقوع فيه حتماً.

فمالك نظر إلى المفسدة أولاً من العمل وإن لم تكن غالبة، كالخلوة بالمرأة الأجنبية وسفر المرأة بغير محرم.. والشافعي وأبو حنيفة رجحا الإذن في العمل لأنه الأصل.. وعليه فإن الذرائع من حيث الاعتبار ثلاثة:

١. ذريعة معتبرة لدى جميع الفقهاء، كحفر بئر في طريق المسلمين،

٢. ذريعة غير معتبرة بالإجماع، كزراعة العنب دون خشية صنع الخمر منها،

٣. ذريعة مختلف في اعتبارها، كبيوع الآجال.

فمالك أخذ بأصل الذرائع إذا ترتبت الغاية على الذريعة وخالفه في ذلك غيره لأن الأصل الإذن الذي لا يلغيه الحدس وإنما العلم أو غلبة الظن.

فالمصلحة هي قطب الرحى في المذهب المالكي بعد النص القطعي.

١٠- العــادات والأعراف :

وهما ما اتفق عليه جماعة من الناس في حياتهم من أمور. فالحنفية تأخذ كالمالكية بالعرف كأصل فقهي حيث لا نص قطعي،والمالكية اشد اعتباراً له لأن المصلحة لديها دعامة الاستدلال.

والعرف ينقسم إلى ثلاثة أقسام هي:

١- عرف أجمع على اعتباره الفقهاء،

٢- عرف أجمع على عدم اعتباره الفقهاء،

٣- عرف اختلفوا على اعتباره فأخذت المالكية والحنفية به كأصل مستقل يخصص ويقيد حيث لا نص.

والعادات قسمان:

١- عادات ثابتة مع الزمان والمكان كالأكل والشرب والنوم.

٢-عادات مختلفة من مجتمع لآخر ككشف الرأس للرجال.

وأحكام الشريعة المرتبطة بالأعراف والعادات تتغير تبعاً لتغيرها كالنقود من معدنية إلى ورقية.

(٦) بيـــان أصول المذهب الشافعـــي

١ـ الكتـــــاب :

هو والسنة مصدرا الشريعة الوحيدان وإن كان منهما الثابت بيقين فتؤخذ منـه العقائـد، ومنهما الثابت بظن فلا تؤخذ منـه إلا الأحكام. والكتـاب هو الأصل والسنة فـرع تستمد منـه قوتها، وهو عربي لا عجمة فيه، والعام فيه وفي السنة يفيد الظن ولا يفيد اليقين كما يقول أبو حنيفة، ولذلك يقسمه الشافعي إلى ثلاثة أقسام:

١. عـام ظـاهر يـراد بـه العـام الظـاهر، كقولـه تعـالى {الله خـالق كـل شـيء} و{خلـق السموات والأرض}.

٢. عـام ظـاهر يـراد بـه العـام ولكـن يدخلـه الخـاص، كقولـه تعـالى {والمستـضعفين مـن الرجال والنساء والولدان} للوجوب على الكفاية.

٣. عام ظاهر يراد به الخاص، كقوله تعالى {والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة} تعم الحر والحرة ولكن أيـة {فـإن أحصن فـإن أتين بفاحشة فعليهن نـصف مـا علـى المحصنات مـن العذاب} ممـا يخـص الأحـرار فقـط بالمائـة. والـشافعي لا يـشترط مقارنـة دليـل التخصيص للعام حتى يخصصه فقد يقارنـه وقد يسبقه أو يلحقه.

وقد سار الشافعي فـي الاستنباط مـن الكتـاب بمعونـة الـسنة وإلا فبـأقوال الـصحابة، وإلا فبالقياس.

٢ـ السنـــة :

إنـها تشمل كل ما صدر عن الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام من قـول أو فعـل أو تقرير، ولذلك فقد فنّد الشافعي جميع الأقوال التي تنكر الـسنة سـواء بكفايـة القـرآن أو بحجـة الكذب على الرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام أو بحجة الاكتفـاء بـالمتواتر والمـشهور منهـا ورد خبـر الآحـاد. وقـد اشتـرط شـروطاً دقيقـة لقبـول الآحـاد: فـالراوي لابـد أن يكـون ثقـة ومتديناً، وعاقلاً، وضابطاً، وسمع بنفسه، ولا يخالف أهل العلم.

والسنة بالنسبة للكتاب:

١. تبين مجمله،

٢. تبين العام المراد به العام والمراد به الخاص،

٣. تزيد في أحكام الفرائض وتضيف فروض أخرى.

٤. يـستدل بهـا علـى الناسـخ والمنـسوخ، ولكنهـا لا تنـسخ إلا سـنة مثلهـا، والكتـاب لا ينـسخه إلا الكتاب،والـسنة تبـين النـسخ فـي الكتـاب فقـط، وذكـر بـأن للـشافعي رأيـاً متـأخراً بـأن الكتاب ينسخ السنة ولا تنسخه.

٣- الإجمـــاع :

إنه الأصل الثالث بعد الكتاب والسنة، وهو لدى الشافعي إجماع علماء العصر على حكم أمر ما، وان أول إجماع كان إجماع الصحابة، مما جعله يرد اعتبار شيخه مالك لإجماع أهل المدينة لأنهم لا يشملون جميع علماء أي عصر من عصور الإسلام، ولأنه وجد فيهم من يخالف الرأي على الأمر الواحد في أي زمن.

ثم إن الشافعي لم يعتبر الإجماع السكوتي لأن السكوت عنده لا يعتبر رأياً، كما لم يعتبر علماء الكلام من الفقهاء المعدودين في الإجماع.

٤- القيـــاس :

إنه الوحيد من بين أوجه الاستنباط بالرأي الذي رآه الشافعي شرعياً، وأما تعريفه فيلتقي فيه مع الجمهور بأنه إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر منصوص على حكمه لاشتراكهما في العلة وذلك بإلحاق الأشباه بالأشباه والأمثال بالأمثال.

ويرى الشافعي بأن العلم قسمان:

١. علم إحاطة بالظاهر والباطن وهو يقيني بالنص في ا لكتاب والتواتر في السنة.

٢. علم في الظاهر فقط وهو ظني وحقيقة عند الله وهو بالآحاد والإجماع والقياس.

والشافعي يقسم القياس إلى ثلاثة أقسام:

١. الفرع أولى بالحكم من الأصل، كضرب الوالدين أولى من التأفف.

٢. الفرع مساو في الحكم مع الأصل، فالعبد كالأمة في تنصيف الجلد في الحد.

٣. الفرع أضعف بالحكم من الأصل، لاستنباط العلة أو لقياس الشبه الأكثر لتعدد الصور.

ولأن الشافعي قد أثبت أن أصل هذا الدين هو الكتاب والسنة فإنه لم يجز الاجتهاد بالرأي إلا بالاشتقاق أو البناء عليهما فقط، واعتبر أي رأي لا يحمل على أي منهما ليس من الشريعة.

والشافعي لا يستند في فهم الشريعة على الفهم الشخصي بل لابد من الفهم الموضوعي المادي، فالحاكم مثلاً يحكم بالبينة على المدعى عليه أو بإقراره ولا يحكم بظنه هو في المسألة، ولذلك فإنه يرد الاستحسان الذي يرونه القياس الخفي والذي يقوم على الفهم الشخصي للأمر ويترك البناء على النص الذي يقوم على القياس الجلي.

وأما ما يسمونه باستحسان السنة، واستحسان الإجماع، واستحسان الضرورة فإن الشافعي يأخذ بها كلها لأنها إعمال للسنة والإجماع والضرورة الشرعية وليست من باب الاستحسان دون نص.

وأما المصلحة فإن الشافعي لم يعتبر منها إلا ما يشبه المصالح المعتبرة والمستندة لأصول ثابتة في الشريعة، وأما ما يقوله مالك من شروط وقيود في المصلحة من أنها لابد أن توافق مقاصد الشريعة، وتكون مقبولة ومعقولة، وترفع الحرج فلا قيمة لهذه المصلحة لدى الشافعي.

وأما الذرائع فإن الشافعي لا يعتبر منها إلا ما استند على النص أو ما دل عليه النص من إجماع أو قياس شرعي.

(٧) بيان أصول المذهب الحنبلي

١ ـ الكتـــــاب :

يرى الإمام أحمد كالشافعي أن الاستدلال بالكتاب كالاستدلال بالسنة، فهي مفسرة ومبينة له، وهي مخصصة لعامه ومقيدة لمطلقه ومفصلة لمجمله، فخبر الآحاد فيها يخصص الكتاب.

أما أبو حنيفة فيرد الآحاد إلا إذا سبق في حكمه ما نزل في الكتاب، وكذلك مالك يرده إلا إذا سانده عمل أهل المدينة أو القياس، وأما الشافعي فيلتقي معه ويدعمه ابن القيم.

٢ ـ السنــة :

إنها الشطر الثاني من الأصل الأول لدى الإمام أحمد كما قال الشاطبي، ومن طريقها يأتي علم الكتاب والدين كله.

وتقسم السنة من حيث السند في المذهب إلى:

١. المتواتر،

٢. المشهور أو المستفيض،

٣. الآحاد،

٤. مقطوعة السند.

والإمام أحمد يرى كالشافعي بأن المتواتر هو الذي يفيد اليقين، بينما المشهور والآحاد لا تفيدان اليقين في الاعتقاد وإنما هما حجة في العمل، والجمهور يرى ذلك وإن كان أحمد يرى الأخذ بالآحاد أيضاً في الاعتقاد وإن أفاد الظن.

وأما غير المتصل السند فمنه المرسل الذي سقط الصحابي من سنده، ولذلك فإن حجيته موضع خلاف. والمذاهب الأربعة تقبله مع التشدد فيه: فأبو حنيفة ومالك يريانه في مرتبة الآحاد بشرط الثقة في الراوي، والشافعي يقبله بشروط أن يكون المرسل من كبار التابعين وأن يسنده سند في معناه أو يشهد له مرسل آخر أو تشهد له فتوى صحابي أو تقبله جماعة من أهل العلم. فالإمام أحمد كأستاذه الشافعي ولكنه أخره عن فتوى الصحابي ووضعه مع الأحاديث الضعيفة التي لا تقبل إلا للضرورة فقط. وأما المحدثون بعد أحمد أبعدوا المرسلات تبعاً لضعف الراوي ولم يأخذوا بها إلا تبعاً لقوة الراوي.

والسنة من حيث الصحة:

١. الصحيحة،

٢. الحسنة،

٣. الضعيفة.

وهذا التقسيم لم يقل به الإمام أحمد بل جاءت فقط: الصحيح والضعيف، ولكن الإمام الترمذي هو الذي جاء بالقول بالسنة الحسنة بعده. فكان لديه الحديث الضعيف يشمل الحسن والضعيف لأنه كان إما ضعيفاً بشكل لا يمنع العمل به وهو كالحسن لدى الترمذي، وإما ضعيفاً يوجب تركه وهو الواهي.

ويبقى العمل بالضعيف على ثلاثة أوجه:

١. إما عدم العمل به مطلقاً لا في الأحكام ولا المواعظ كما رأى البخاري ومسلم.

٢. وإما العمل به في الفضائل فقط كما رأي الإمام أحمد.

٣. وإما العمل به عامة إذا لم يوجد في موضوعه حديث صحيح أو حسن كما رأى أحمد وأبو داوود.

٣- فتوى الصحابي والتابعي :

رجع الإمام أحمد لهذه الفتاوى فكانت حجة عنده بعد الأحاديث الصحيحة وقبل المرسلة والضعيفة،

فكانت لديه على درجتين:

١. ما لا خلاف فيه بينهم،

٢. وما كان فيها خلاف من قولين أو أكثر.

والأخذ بها سار عليه الأئمة كما يلي:

أبو حنيفة رآها اجتهادهم المرجح على اجتهاده عند الصحابة، ويأخذ بما يشاء منها عند التابعين ويبدأ بأقوال الخلفاء الراشدين.

مالك رآها سنة فكان يوازن بينها وبين الأخبار المروية.

الشافعي رآها اجتهاد منهم فكان يأخذ بها كأولى من اجتهاده.

أحمد رآها من قبيل النقل فكان يأخذ بها دون تفرقة مقدمة على المرسل والضعيف. والشيعة لا تحتج بأقوال الصحابة،

والشوكاني في كتاب (إرشاد الفحول) لا يرى أقوالهم حجة لأنه يرى أن أساس الشريعة الكتاب والسنة وما ارشدا إليه فقط.

وكل هذا الحديث ينحصر في فتاوى وأقوال الصحابة،

وأما فتاوى التابعين فالجمهور لا يأخذ بها إلا لبعض كبار التابعين:

فأبو حنيفة يراهم رجالاً ويترك قولهم،

ومالك يأخذ من كبارهم كسعيد بن المسيب،

والشافعي يأخذ من كبارهم كعطاء،

وأحمد يأخذ عنهم إذا عدم الأثر الممكن الاستناد إليه.

٤ـ الإجمـــــاع :

لم يعتبر الإمام أحمد إلا إجماع الصحابة لأنه ينفي علمه بوقوعه من غيرهم.

ويراه حجة بعد الحديث الصحيح وقبل القياس.

والإجماع عنده:

ـ إما إجماع الصحابة،

ـ وإما رأي اشتهر ولم يعلم له مخالف.

٥ـ القيـــاس :

وهو نفس التعريف السابق القائل بإلحاق أمر غير منصوص على الحكم فيه بأمر منصوص لاشتراكهما في العلة.

والفقهاء في موقفهم من القياس على قسمين:

١. فريق غالى في رفضه له،

٢. وفريق غالى في التمسك به.

والإمام أحمد اتخذ طريقاً وسطاً بين الفريقين: فلم ينفه كالظاهرية، ولم يغال فيه كالأحناف، بل رأى عدم الاستغناء عنه بشرط عدم وجود النص، فأخذه للضرورة كأستاذه الشافعي أي عند عدم وجود نص أو فتوى صحابي.

ورأى ابن شهاب الدين القياس على قسمين:

١. القياس الصحيح وهو الجمع في الشريعة بين المتماثلين أو التفريق بين المختلفين.

٢. القياس الفاسد وهو ما يخالف النصوص.

وقد رأى تلميذه ابن القيم نفس الرأي إذ اعتبر في القياس الوصف المؤثر في الحكم وهو الحكمة منه وهو المناسب لمقاصد الشريعة من جلب المصالح ودرء المفاسد.

ولكن ابن شهاب الدين رأى القياس المتسع الأفق فوسع طرائق التشبيه وتعدد الأوصاف فلم يقف عند باب واحد من أبواب المشاكلة والمشابهة.

٦ـ الاستصحـــاب :

ـ الحنفية أقل الفقهاء أخذاً به،

ـ الحنابلة أكثر الفقهاء أخذاً به،

ـ الشافعية يأتون بعد الحنابلة،

ـ المالكية يقفون وسطاً بين الفريقين.

فمن توسعوا في القياس والاستحسان والأخذ بالعرف قل عندهم الاستصحاب وهم الحنفية وقاربهم المالكية الذين أكثروا من الأخذ بالمصالح المرسلة،

ومن رأوا القياس للضرورة فقد وسعوا الاستنباط منه كالشافعية والحنابلة، وأما الشيعة فكانوا أكثر أخذاً له من الفريقين.

٧- المصالـــح :

ليست بأصل لدى الإمام أحمد لأنها جز من باب القياس، وأخذ بها بشكل واسع الإمام مالك.

واشترط الحنابلة للأخذ بالمصلحة اتفاقها مع مقاصد الشريعة، وتكون معقولة مقبولة، وترفع الحرج، ومنهم من يؤخرها عن النصوص ولو الآحاد.

واشترط الشافعية والحنفية أن يكون لها أصل خاص يشهد لها بالاعتبار.

والمالكية تخصص بها النصوص غير القطعية ويعارضون بها الآحاد.

والطوفي يغالي بالأخذ بها حتى يراها مقدمة على النصوص القطعية في المعاملات دون العبادات، وقد رد الفقهاء الآخرون أقواله التي بنيت على وضوح المصالح وإبهام النصوص لأنه ما اكثر من المصالح المبهمة والنصوص الواضحة.

والمذهب الحنبلي كما يبينه ابن القيم وابن شهاب الدين بعيد عن الطوفي لأنهما يبينان وجوه المصالح في النصوص والأخبار ولو الضعيفة ولا يعارضانها ببعضها بأي حال.

والشيعة الإمامية ترى الإمام يعارض النص وينسخه كما يرى الطوفي أن المصلحة تعارض النص وتنسخه مما يدل على تأثره برأيهم.

٨- الذرائـــع :

تقسم أمور الشريعة على قسمين:

١- إما المقاصد التي تبين المصالح والمفاسد،

٢- وإما الوسائل التي يتوصل بها إلى المقاصد فتأخذ حكمها في الحلة والحرمة.

وبالنظر في الوسائل إما يستهدف منها الباعث على الفعل أو مآل الفعل، فالزواج مثلاً إذا قصد من إجراء العقد فيه تحليل المطلقة وليس العشرة الدائمة فقد نظر فيه إلى الباعث على الفعل.

وسب الأوثان: إذا قصد من التوقف عنه إخلاصاً لله لكي لا يسبه تعالى المشركون عدواً بغير علم فقد نظر فيه إلى مآل الفعل.

فقاعدة سد الذرائع ينظر فيها إما إلى القصد والنتيجة معاً، أي الباعث والمآل، وإما إلى النتيجة فقط أي المآل وحده من الفعل.

والإمام أحمد يغلب مآل الفعل على الباعث إذا كان شراً.. فكان كالإمام مالك أكثر الفقهاء أخذاً بالذرائع، وكان الشافعي أقلهم ويقرب منه أبو حنيفة، فالشافعي ينظر إلى صور الأفعال ومادتها وليس إلى بواعثها أو مآلاتها بعكس مالك وأحمد. فالعقد لا يفسده إلا نفسه وليس بشيء تقدمه أو تأخر عنه، فإن صرح بالتوقيت في صيغة عقد الزواج فقد فسد وإلا فلا..

(٨) بيان أصول مذهب إبن تيمية التابع للحنبلي

١- الكتاب

٢- السنة

٣- الإجماع

٤- القياس على النص والإجماع

٥- فتاوى الصحابة والتابعين

٦- الاستصحاب

٧- المصالح المرسلة

٨ - الذرائع

بنظرة مقارنة نرى أنها نفس أصول المذهب الحنبلي إذ رأى ومعه تلميذه ابن القيّم بأن النصوص تشمل الكتاب والسنة، وأن السنة حجة سواء كانت متواترة أو آحاداً، وأنها لا ترد إذا خالفت ظاهر القرآن أو عمومه، وأنه لا يجوز تفسير القرآن إلا بها أي السنة أولاً ثم بأقوال الصحابة فالتابعين.

وأما الإجماع فقد رآه بمعنى إجماع علماء المسلمين كما رآه الإمام أحمد وجمهور الأئمة وذلك بحجة قوله تعالى {ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً} وإن كان يرى أنه لابد من سند للإجماع كحديث صحيح، وهذا يعني حصره في إجماع الصحابة فقط ويجعله بعد الكتاب والسنة في الأصول كالإمام أحمد.

وأما القياس فيعرفه كالجمهور بأنه الجمع بين المتماثلين في العلة ويسمى قياس الطرد، أو التفريق بين المختلفين في العلة ويسمى قياس العكس.

وأما فتاوى الصحابة والتابعين فهو كالإمام أحمد يلتزم إجماع الصحابة كسنة إذا لم يجد حديثاً وإلا اختار من أقوالهم عند الاختلاف وتعدد الأقوال، كما يأخذ بأقوال كبار التابعين من أمثال سعيد بن المسيب والحسن البصري.

وأما الاستصحاب فهو لديه منهج استخراج الأحكام إذا لم يوجد نص مما يلتقي مع الجمهور ومنهم الإمام أحمد.

وأما المصالح المرسلة فيتردد في قبولها كأصل فقهي لأنه يرى أن النصوص قد حددت جميع المصالح وأنها تشمل جميع مقاصد الشريعة بدفع كل مفسدة وجلب كل مصلحة في الدين والدنيا معاً، ولذلك فإنه يدخلها أي المصلحة في عموم القياس ويراها على أصل الإباحة الأصلية بمقتضى الاستصحاب.

وأما الذرائع فقد رأى تحريمها كلها باعتبار مآلات الأفعال ومن باب الخشية وليس حتمية الوصول للحرام فقط، ولذلك فإنه منع الحيل الشرعية إلا التعريض للوصول للحق أو لدفع الظلم، والقصد المشروع مهما سمي بالحيل أو غيرها.

(٩) بيان أصول المذهب الظاهري

١ ـ الكتـــاب :

هو مصدر المصادر كلها للإسلام، فمنه تستمد حجيتها، فالمتشابه الذي لم يبين فيه هو فقط أمران:

١. الحروف في بدايات السور،

٢. الأقسام التي أقسم بها سبحانه في كتابه.

وأما الباقي فالبيان على ثلاثة أوجه:

١. قسم بين بذاته، كأهل البيت وقد بينهم القرآن بأنهم أزواج النبي عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام.

٢. قسم مجمل بينه القرآن، كالطلاق فقد أجمل في بعض الآيات وبينته آيات أخرى.

٣. قسم بينته السنة، كالصلاة والزكاة والحج..

وأما أنواع البيان فهي ثلاثة:

١. الاستثناء،

٢. التخصيص،

٣. التوكيد.

فالأمر في الكتاب كله للوجوب إلا إذا صرفه دليل عن ذلك، وعلى الفور إلا بنص آخر يصرفه عنه.

٢ ـ السنـــة :

فابن حزم يرى أن للشريعة مصدراً واحداً ذا شقين متماثلين في الإثبات أحدهما وهو الكتاب هو الأصل الذي ثبت به الثاني وهو السنة.

وأقسام السنة في ذاتها ثلاثة هي: قوله عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام، وفعله، وتقريره. وهذا هو نفس تقسيم الأئمة الآخرين، ولكنه رأى الوجوب في القول فقط، وأما الفعل فهو للاقتداء، والتقرير للإباحة، ولا يكون الفعل حجة في الأمر إلا إذا اقترن بقول أو بقرينة مقام القول أو لتنفيذه.

وأقسام السنة من حيث روايتها وسندها هي:

١. المتواترة، وهي حجة في الدين، ولا تقوم بأقل من اثنين.

٢. الآحاد، وهي حجة في العمل والعلم معاً إذا كان أدنى من التواتر.

ويأخذ ابن حزم بالمرسل كالشافعي إذا تلقاه أهل العلم بالقبول، ولا يقبل نسبة الأحاديث للرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام إلا إذا صرح بذلك الصحابي ولا يقبل حجية اجتهاد الصحابي في الدنيا، ولا يقبل التقليد..

ومقام السنة من القرآن هما بمقام واحد هو مقام النصوص لأن {من يطع الرسول فقد أطاع الله}، وهي تخصصه، ودلالة العام قطعية والخاص أيضاً ولذلك تخصص السنة المتواترة عام القرآن، كما يجوز أن يخصص حديث الآحاد عام القرآن، وكذلك الحديث المشهور المستفيض وذلك كلها لأنها قطعية وليست ظنية.

ويوافق ابن حزم الشافعي في تخصيص سنة الآحاد والمتواترة للكتاب وإن خالفه في دلالة الآحاد بأنها قطعية وليست ظنية ولذلك فإنها تخصص العام القطعي مثلها.

ولا يرى تعارض بين النصوص ولذلك يرى التوفيق بينها من خلال أوجه أربعة:

١. التخصيص بأن تقل معاني أحدها عن الآخر، مثل استثناء الرضعة والرضعتين من قوله تعالى {وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم}،

٢. الوجوب العام والوجوب الخاص، مثل ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾ كعام وقوله {وبالوالدين إحساناً} كخاص،

٣. أن يقيد أحد النصين بكيفية أو زمان أو شخص أو مكان أو عدد معين ويشتمل النص الآخر على نهي عن عمل له صلة بالنص الأول، مثل {وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها} مع أمره عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام بالإنصات يوم الجمعة أثناء الخطبة،

٤. يجري النسخ إذا حصل تعارض بين نصين وعلم المتأخر منهما، وإذا لم يعلم أهمل القديم واخذ بما يأتي بجديد.

والشافعي يوجب النظر إلى قوة السند فيأخذ بالأقوى من باب الترجيح.

فالنسخ لدى ابن حزم لا يلغي النص المنسوخ بل يبين زمان انتهائه ولكنه يبقى ليوم القيامة.. ويرى النسخ بين القرآن والسنة، ويرى الفخر الرازي اللجوء للنسخ عند تعذر التوفيق، والجمهور يرى أن لا نسخ إلا إذا تعذر التوفيق بدون تكلف، والشافعي ينسخ لديه القرآن السنة كما ينسخ القرآن والسنة لا تنسخ إلا السنة ولكنها تبين نسخ القرآن، ونعود ونقول بأن ابن حزم يرى النسخ بين القرآن والسنة لأن كلاً منهما وحي، والأحناف يرون نسخ القرآن للقرآن والسنة ولكن لا نسخ لسنة الآحاد للقرآن.

وابن حزم يسير في فهم العام والخاص على طريقة الشافعي وإن كان يرد الخاص الذي يراد به العام وإن ذهب إلى الأخذ بالمجاز بقرينة.

وابن حزم يسير على منهاجه الظاهري أيضا في الأخذ بالأوامر والنواهي على وجوب العمل والترك وعلى الفورية إلا بنص أو إجماع يخرج إلى الندب أو الكراهة أو الإباحة، ويلتقي في ذلك مع الشافعية والمالكية وبعض الأحناف.

٣- الإجمـــاع :

وهو إجماع الأمة عصراً بعد عصر على ما علم من الدين بالضرورة كالصلوات والصيام والحج وأمثالها، والشافعي يرى جواز وقوعه في غير عصره، وابن حزم لا يراه في غير الصحابة لكثرة الاختلاف بين العلماء في غير عصرهم لكثرة الآراء والهموم..

ولم يعتبر ابن حزم إجماع أهل المدينة كمالك لأن نقلها كان من الصحابة وليس من بعدهم...

٤ ـ الدليــــل :

وهو الأصل الرابع في الاستنباط لدى ابن حزم، وهو قريب من القياس وإن تشدد ابن حزم في بعده عنه لأنه رآه من النص أو الإجماع وليس من علة مستخرجة كأساس للقياس.

والدليل سبعة أقسام لدى ابن حزم من النص:

١. نتيجة مقدمتين دون نص عليها مثل (كل مسكر خمر وكل خمر حرام) فالنتيجة كل مسكر حرام، وقد جاءت من تطبيق النص لا من القياس،

٢. من تطبيق عموم فعل الشرط {إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف} فالمغفرة متحققة لكل من انتهى، وهذا من تطبيق الحكم على جميع الناس،

٣. من تطبيق معنى اللفظ بذاته لا من غيره {وبالوالدين إحساناً} تأتي بالنهي عن الضرب مع النهر والتأفف الواردة في {ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما}،

٤. من نص الإباحة على الأشياء حتى يرد دليل التحريم أو الفرض،

٥. من تدرج القضايا مثل: أبو بكر أفضل من عمر وعمر أفضل من عثمان فأبو بكر أفضل من عثمان،

٦. من عكس القضايا مثل: كل مسكر حرام فبعض الحرام مسكر،

٧. من لوازم دلالة اللفظ مثل: زيد يكتب مما يشير إلى أنه حي ويده سليمة وإصبعه يتحرك.

وسميت كلها بالأدلة لأنها من لوازم معاني الألفاظ الظاهرة وتختلف عن القياس القائم على العلة المشتركة.

وأما الدليل من الإجماع فأربعة أقسام هي:

١. استصحاب الحال،

٢. أقل ما قيل، كإجماع الصحابة على نصيب الجد وهو السدس من ميراث الابن،

٣. الإجماع على ترك قول ما، كإجماع الصحابة على ترك القول بأن الجد لا يرث من الابن،

٤. الإجماع على أن حكم المسلمين سواء، كإجماعهم على التسوية بين المسلمين حتى قيام الساعة.

٥ ـ الاستصحاب :

وهو دليل سلبي لا إيجابي لدى الأصوليين لأنه بقاء الأصل لعدم وجود دليل التغيير.

فأبو حنيفة ومالك لا يعتمدون على الاستصحاب لأنهم وسعوا نطاق الاستدلال في الفقه، والشافعي وأحمد اعتمدوا عليه كثيراً لأنهما ضيقا باب الاستدلال.

وابن حزم كالشافعي واحمد في ذلك، وهو يرى الأصل في الأشياء الإباحة لأنه يبنيه على نص عام هو {ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين}.

وقد أعمل ابن حزم الاستصحاب في الدفع والإثبات وليس في الدفع فقط كالأحناف، وهو في ذلك كالشافعية والحنابلة أيضاً.

وهو يرفض جميع أوجه إعمال الرأي من قياس واستحسان ومصالح مرسلة وسد ذرائع لأنه يرى كل النصوص تعبدية فلا يجوز تجاوزها ولو لمفهوم المخالفة، مستنداً على قوله تعالى {ما فرطنا في الكتاب من شيء} فلا مجال لرأي، كما استند على السنة وأقوال الخلفاء الراشدين من أبي بكر وعمر وعلي رضي الله عنهم.

ويرد عليه العلماء الآخرون بأن هذا صحيح حيث النص ولكن ابن حزم يشكك في حديث معاذ لجهل أحد رواته ولو قبله العلماء، وينكر ابن حزم رسالة عمر في القضاء لأبي موسى الأشعري بالطعن في رواتها مع أن الإمام أحمد قد رواها من طريق آخر غير المطعون فيه من قبل ابن حزم، والاستدلال بـ{ما فرطنا في الكتاب من شيء} لا ينفي الجزئيات لاستنباط العقول من النصوص ولاسيما أن جميع أوجه القياس وما يتصل به من استحسان ومصالح مرسلة وذرائع كلها قواعد كليّة فهمت من مجموع النصوص فلا تنافي النص السابق. وأما الرأي الذي لا يعتمد على النصوص أو القواعد فهو المنهي عنه.

ولكن ابن حزم يرفض هذا التوفيق من العلماء، ولكنه يبقى هو الأهدى عند التعارض الظاهري بين الأقوال، وابن حزم يلجأ إلى استصحاب الحال إذا لم يسعفه النص مع أن الاجتهاد بالقياس أولى من مجرد الاستصحاب عند المتماثلين.

ويمنع ابن حزم تعليل النصوص فيرفض قول الجمهور بأن النصوص معقولة المعنى وأحكامها لمقاصد الدين والدنيا، ويردون قوله بأن السؤال عن العلة مناف لقوله تعالى ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ لأن الفرق كبير بين محاولة معرفة إرادة الله تعالى ذاتها وبين معرفة مجالات تطبيق إرادته تعالى عند البحث عن علة الأحكام.

ويرى الجمهور أنه لا يوجد حكم إلا بقصد مصلحة أساسها المحافظة على النفس أو العقل أو الدين أو العرض أو المال، مما يفرض تعليل النصوص في إطار تلك المقاصد.

ولذلك قسموا النصوص إلى قسمين:

١. قسم تعبدي كالعبادات لا يقبل التعليل،

٢. قسم غير تعبدي كالمعاملات المعللة.

ويصر ابن حزم على رفض التعليل مستنداً إلى أربعة أدلة هي:

١. أن التعليل يرتب مسئولية على الله تعالى وهو سبحانه لا يسأل عما يفعل، ويرد عليه بأن مقاصد الشريعة تعرف بالتعليل الذي لا يلقي مسئوليات،

٢. إن الشارع استنكر أفضلية إبليس على آدم بأن النار خير من الطين فرفض تعليله بذلك، ويرد عليه بأن استنكار إبليس في غير موضعه لأن خالقهما أعلم بالأفضل منهما،

٣. إن الله تعالى ندد بقول المشركين بتعليلهم عدم إعطاء الفقراء {أنطعم من لو يشاء الله أطعمه} ويرد عليه بأن المشركين سعوا لإبطال التكليف بالمشيئة لا لتعليله،

٤. أن الله تعالى لم يحرم علينا بعلة الظلم كما حرم على بني إسرائيل، ويرد عليه بعدم التشابه التام بينهم وبين المسلمين.

فأما نفي ابن حزم للقياس فقد بناه على الأدلة التالية:

١. من يوجب على الله شيئاً بغير نص مما أوجبه أو حرمه فقد افترى على الله تعالى،

٢. من يدع على الله إضافة لكلامه {اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً} فقد طعن في دينه تعالى بالنقص،

٣. الشرع إما نص أو إجماع ولا دليل من غيرهما، ويرد عليه أن علة القياس لابد لها من دليل منهما وإلا فليست بشرع،

٤. من التزيد على دين الله القول بما لا نص فيه من أمر أو تحريم والرسول عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام يقول [فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه]،

٥. النصوص الكثيرة موجودة لإبطال القياس مثل قوله تعالى {ولا تقف ما ليس لك به علم} و{ما فرطنا في الكتاب من شيء}، وأحكام الشريعة ثلاثة: الفرض والحرام والمباح، وأما المكروه والمندوب فضمن المباح.

ويرد على ابن حزم في الأمرين الأخيرين بأن صلاح الشريعة إلى يوم القيامة يجعل دلالة النصوص إما ظاهرة وإما خفية تعرف بالاستنباط حتى تشمل كل المعاني الشرعية وإلا عجزت الشريعة عن حل المشاكل المستجدة، فيرد ابن حزم بأن بيان القرآن والسنة كامل تام ولا يحتاج لمزيد، فيرد الجمهور على ابن حزم بأن البيان الواجب على النبي عليه وآله وصحبه الصلاة والسلام الذي فعله هو ما دل على الحكم بعينه وعلى الحكم بمعناه.

ويرى ابن حزم ونفاة القياس والرأي عموماً أن الاستصحاب وراء النصوص فلا حاجة لغيره، ولكن الجمهور يقدمون الاستنباط على الاستصحاب.

وقد سار ابن حزم في إبطال الاستحسان على منهج الشافعي الذي قال: من استحسن فقد شرع وأن الاستحسان تلذذ، وأن الاستحسان لا ضابط له، وأن الاجتهاد على منهاجه يؤدي إلى الاضطراب في الأحكام.

وهو يرد الاجتهاد عن طريق الذرائع الذي اتبعه المالكية والحنابلة الذين رأوا أن كل ما يكون ذريعة لحرام فهو حرام وما غلب على ذلك يكون كذلك عندما رأوا أن أحكام الشريعة قسمان:

١. مقاصد وهي تشمل المصالح والمفاسد،

٢. وذرائع وهي تؤدي في الغالب إلى المقاصد وهي تشمل سد الذرائع أي مواطن الاشتباه، وكل ما يؤدي إلى الحرام،كما تشمل طلب الذرائع أي ما يؤدي إلى المطلوب كالسعي للرزق للإنفاق المشروع.

فابن حزم لا يرى حرمة فعل لخشية أن يؤدي إلى حرام إلا عند اليقين بالحرام، فيرى عدم الصلاة بأي من الثوبين إذا لم يعرف الطاهر منهما، وكذلك الماءان، مع أن سد الذرائع يعمل به من باب الاحتياط وليس كالنص الصريح لأنه مبني على غلبة الظن، فإذا قصد المكلف التخلص من أمر شرعي كالهبة للفقير للتخلص من فريضة الزكاة فهذا حرام وتمنع الهبة، وإذا غلب الظن أن أمراً يؤدي في وقت ما إلى الحرام كبيع السلاح أثناء الفتن كان حراماً ومنع البيع.

وهاجم ابن حزم إبطال شهادة الأصول للفروع وبالعكس لمظنة الكذب بحجة عدم جواز رد شهادة العدل للتهمة المظنونة بينما العدل مؤكد، ولكن الجمهور يردون قوله:

ـ بأن التهمة القوية تؤثر على العدل، فلا يشهد الأب على ابنه ليزجه في السجن،

ـ وبأن الشهادة للأصل أو الفرع هي شهادة للنفس،

ـ وبأن العدل ضد الأصل أو الفرع يغضب ويسبب قطيعة الرحم مما أوجب إبعاد الشهادة بينهم.

ولا يرى ابن حزم تقليد أحد لا من الصحابة ولا غيرهم، كما لا يحتج بأقوال الصحابة بحجة أنهم بشر، ويلتقي في ذلك مع أحد أقوال الشافعي الذي كان يأخذ بإجماع الصحابة وليس بقول أحدهم إن اختلفوا، ولكن الشافعي في قول آخر كان يختار من أقوالهم المختلفة ولا يعدوها لغيرها إلا إذا تعارضت مع حديث فلا يأخذ بها.. ولكن ابن حزم يستشهد كثيراً بأقوال الصحابة احتجاجاً بالإجماع منها، ولإلزام الجمهور بمناهجهم، وليزكي قوله بأقوالهم.

انتهى الكتاب والحمد لله رب العالمين

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا ومولانا محمد

وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين

المراجع

الكتاب	المؤلف
١- من لا يحضره الفقيه	الإمام أبو جعفر القمي
٢- الاستبصار	الإمام أبو جعفر الطوسي
٣- تهذيب الأحكام	الإمام أبو جعفر الطوسي
٤- الإمام جعفر الصادق	السيد محمد جواد مغنية
٥- الشيعة في الميزان	السيد محمد جواد مغنية
٦- شرح نهج البلاغة	السيد ابن أبي الحديد
٧- تأسيس الشيعة	السيد حسن الصدر
٨- عقيدتنا وواقعنا نحن المسلمين الجعفريين	الشيخ عبد الرحمن الخيّر
٩- شرح روض النضير للمجموع الكبير	الإمام الصنعاني
١٠- الحيل الشرعية	الإمام محمد الشيباني
١١- المدونة	الإمام مالك بن أنس
١٢- المسند	الإمام أحمد بن حنبل
١٣- الإحكام في أصول الأحكام	الإمام علي بن حزم
١٤- متشابه القرآن	الدكتور عدنان محمد زرزور
١٥- الإمام جعفر الصادق	الإمام محمد أبو زهرة

الكتاب	المؤلف
١٦- الإمام زيد بن على	الإمام محمد أبو زهرة
١٧- الإمام أبو حنيفة	الإمام محمد أبو زهرة
١٨- الإمام مالك بن أنس	الإمام محمد أبو زهرة
١٩- الإمام الشافعي	الإمام محمد أبو زهرة
٢٠- الإمام أحمد بن حنبل	الإمام محمد أبو زهرة
٢١- الإمام ابن حزم	الإمام محمد أبو زهرة
٢٢- الإمام أحمد تقي الدين بن تيمية	الإمام محمد أبو زهرة
٢٣- إرشاد الفحول	الإمام الشوكاني
٢٤- المبسوط	الإمام السرخسي
٢٥- الخراج	الإمام أبو يوسف
٢٦- الموطأ	الإمام مالك بن أنس
٢٧- الأم	الإمام محمد إدريس الشافعي
٢٨- مناقب الشافعي	الإمام فخر الدين الرازي
٢٩- الرسالة	الإمام محمد إدريس الشافعي
٣٠- إحياء علوم الدين	الإمام الغزالي
٣١- الإحكام في أصول الأحكام	الإمام الآمدى
٣٢- الموافقات	الإمام الشاطبي
٣٣- المغنى	الإمام ابن قدامة

المؤلف	الكتاب
الإمام ابن حزم	٣٤- المحلى
الإمام ابن حزم	٣٥- طوق الحمامة
السيد أسعد وحيد القاسم	٣٦- حقيقة الشيعة الإثنا عشرية
السيد جمال الدين القاسم	٣٧- تاريخ الجهمية والمعتزلة
الإمام ابن قيم الجوزية	٣٨- أعلام الموقعين
الإمام ابن قيم الجوزية	٣٩- زاد المعاد
الإمام سيد سابق	٤٠- العقائد الإسلامية
د. محمود قاسم	٤١- دراسات في الفلسفة الإسلامية
الشيخ علي يحيى معمر	٤٢- الإباضية مذهب إسلامي معتدل
الشيخ علي يحيى معمر	٤٣- الإباضية في موكب التاريخ – الحلقة الأولى – نشأة المذهب الإباضي –
د . مصطفى باجو	٤٤- الإجتهاد المقاصدي وتطبيقاته عند الإباضية
د. خالد ناصر الوسمي	٤٥- تاريخ عمان الحديث
د. عوض محمد خليفات	٤٦- نشأة الحركة الإباضية
د. أحمد محمد جلي	٤٧- دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين (الخوارج والشيعة)
قاسم بن أحمد بلحاج	٤٨- مذكرات من أعماق زنجبار
د . محمد اسماعيل	٤٩- الخوارج في بلاد المغرب
صالح باجية	٥٠- الإباضية بالجريد

الكتاب	المؤلف
٥١- الإباضية مذهب لا دين	د . هاني الطعيمات
٥٢- الإمام جابر بن زيد	سامي صقر
٥٣- عمان – الديمقراطية الإسلامية	د. حسين غباش
٥٤- الإباضية	محسن بربر
٥٥- بحوث مهداة للدكتور سيد مقبول أحمد	فاروق فوزي وهند أبو الشعر
٥٦- الدولة الرستمية	د. بجاز إبراهيم بكير
٥٧- الإباضية في مرآة علماء الإسلام قديماً وحديثاً	بكير بن سعيد أعوشت
٥٨- مسلمات صالحات في روضة الإيمان	بكير بن سعيد أعوشت وأحمد بن حمو كروم
٥٩- رواية الحديث عند الإباضية	صالح بن أحمد البوسعيدي
٦٠- دور فقهاء الإباضية في إسلام مملكة مالي	د. أحمد إلياس حسين
٦١- الإمامة الإباضية في عمان	ا.د. فارق عمر فوزي
٦٢- الإباضية بين الفرق الإسلامية في الكتابات القديمة والحديثة	الشيخ علي يحيى معمر
٦٣- تحقيق كتاب كشف الغمة لجامع أخبار الأمة –	أحمد عبيدي
٦٤- أشعة من الفقه الاسلامي (٣)	مهني بن عمر التيواجني
٦٥- الإمام جابر بن زيد العماني وآثاره في الدعوة	د. صالح بن أحمد الصوافي
٦٦- الإباضية ومنهجية البحث عند المؤرخين وأصحاب المقالات	علي بن محمد الحجري

الفهرس

أئمة
الشريعة الإسلامية

١. الإمام جابر بن زيد (٢٢-٩٣هـ)
٢. الإمام زيد بن علي (٨٠-١٤٨هـ)
٣. الإمام جعفر الصادق (٨٠-١٢٢هـ)
٤. الإمام أبو حنيفة النعمان (٨٠-١٥٠هـ)
٥. الإمام مالك بن أنس (٩٣-١٧٩هـ)
٦. الإمام محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠-٢٠٤هـ)
٧. الإمام أحمد بن حنبل (١٦٤-٢٤١هـ)
٨. الإمام علي بن حزم (٣٨٤-٤٥٦هـ)
٩. الإمام أحمد تقي الدين بن تيمية (٦٦١-٧٢٨هـ)

ISBN 978-9957-05-163-1 (ردمك)